TIEMPO DE MEMORIA

Tomás Abraham

EL DESEO DE REVOLUCIÓN

Desde Sartre y Camus hasta Foucault y Glucksmann. De David Viñas y León Rozitchner a Juan Carlos Portantiero y Oscar del Barco.



TUSQUETS EDITORES

Índice de contenido

El deseo de revolución

TOMÁS ABRAHAM
EL DESEO DE REVOLUCIÓN

Abraham, Tomás

El deseo de revolución / Tomás Abraham. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tusquets Editores, 2017.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-670-477-9

1. Ensayo Filosófico. I. Título.

CDD 190

Diseño de la colección: Lluís Clotet y Ramón Úbeda

Ilustración de la cubierta: Jean-Pierre Rey (La Marianne de Mai 68)

Independencia 1682, (1100) C.A.B.A.

www.editorialplaneta.com.ar

Primera edición en formato digital: julio de 2017

Digitalización: Proyecto451

Inscripción ley 11.723 en trámite

ISBN edición digital (ePub): 978-987-670-477-9

A vos, Sartre.

PRESENTACIÓN

Una revelación del profesor Jankélévitch

En un diálogo en el año 1975 entre dos eminentes filósofos como lo son Vladimir Jankélévitch y Michel Serres, en el que defendían la enseñanza de la filosofía en el nivel medio, Jankélévitch dijo algo sorprendente. Para responderles a las autoridades que sostenían que la filosofía era una disciplina anacrónica que no se adecuaba a las necesidades de nuestro tiempo, el profesor señaló que la filosofía francesa era joven, que no tenía más que treinta y dos años.

Sin conocer las razones de la referencia que puntualiza su origen en aquel año, y no en una figura como Montaigne o Descartes, con lo que su vida se prolongaría varios siglos, un rápido empleo de la regla de cálculo me dio por resultado que el año de tal nacimiento es 1943.

Año extraordinario porque coincide con la Ocupación alemana de Francia en la Segunda Guerra Mundial, y con la aparición de una obra filosófica: *L'Être et le Néant* (El ser y la nada) de Sartre.

¿Coincidencia? ¿O referencia? No lo sabemos. Ningún acontecimiento editorial que no fuera ese puede marcar el calendario filosófico de no ser ese tratado de ontología fenomenólogica que le da el sello teórico al existencialismo.

¿Es un homenaje tácito del profesor Jankélévitch a su autor? Desconocemos su valoración de Sartre. Algunos dicen que no lo apreciaba demasiado.

Pero setenta y cinco menos treinta y dos da cuarenta y tres, de eso no hay ninguna duda, y de que partir de esa fecha, el nombre de Sartre dominará unos cuantos años la escena intelectual y filosófica francesa, tampoco.

Y que la filosofía francesa fue uno de sus mejores

productos de exportación de la posguerra, también es un hecho. En aquellos años Francia ofreció al mundo tres productos de alta gama: el general de Gaulle, Brigitte Bardot y Sartre.

Por supuesto que hubo filósofos anteriores a Sartre en el recorrido del siglo pasado, pero no dejaron estela alguna, desaparecieron con su portador. El caso más notorio es el de Henri Bergson, escritor destacado y consagrado con un premio Nobel, que no tuvo —a pesar de haber anticipado descubrimientos científicos, como recordaron algunos estudiosos— continuidad filosófica ni efectos culturales notorios más allá de su vida.

Esta limitación en el tiempo de lo que Jankélévich define como filosofía francesa, me permitió imaginar la posibilidad de marcar períodos en su reciente historia. Desde esa fecha de iniciación hasta hoy, han transcurrido siete décadas. Por un lado es una enormidad, aunque no tanto. La Segunda Guerra Mundial no data del Paleolítico. Muchos extienden las consecuencias de aquella conflagración hasta 1989, momento en que se desmorona el sistema soviético y se da por finalizado el mundo bipolar. Por lo que la fecha se aproxima a la nuestra.

La obra de Sartre no tiene la pátina de la de Rousseau o de Descartes. Estos últimos pertenecen a la era de las pelucas y de las cortes, Sartre es sinónimo de cigarrillo negro, de literatura y de revolución.

Cualquiera de nosotros que mencione a un joven de nuestros días la palabra «revolución», o «negro sin filtro», no buscará un diccionario ni una enciclopedia para saber de qué le hablamos. No es lo mismo una idea innata, el genio maligno, o la bondad natural de los primeros hombres que denunciar la opresión de los condenados de la tierra.

La palabra revolución insiste. Como decía Kant de la revolución francesa: no se mide por sus éxitos o fracasos, es

una virtualidad permanente. La revolución es un acto sublime, despierta entusiasmo. Es un deseo, y como tal, no tiene fecha de vencimiento. La ilusión sí es una entidad perecedera.

Un deseo que insiste a pesar de la decepción, crea un problema que no se resuelve con la facilidad con la que Freud conjugó el principio de placer con el principio de realidad.

Por eso este libro es una paradoja, pretende trazar el obituario de una insistencia deseante.

Con este propósito, el de mostrar los modos en que el deseo de revolución se manifestó en la filosofía francesa contemporánea, la dividiré desde sus inicios que el profesor Jankélévitch sitúa a mediados de la década del cuarenta del siglo pasado, en siete períodos. Pero antes quisiera hacer una aclaración.

El profesor François Châtelet, mi tutor de maestría en filosofía en la Universidad de Vincennes, en una entrevista que le hice en el año 1983, a la pregunta sobre si existía una filosofía francesa, me respondió que de acuerdo con su parecer, se podía hablar de una filosofía en lengua francesa, esa era la identidad que le parecía conveniente.

Es posible que acotar la identidad a una lengua constituya una toma de posición pragmática, que evita así el encuadre en una nobleza de origen, expresada en raíces, honores y reivindicaciones que abundan en el nacionalismo identitario.

Las filosofías no tienen identidad nacional, no perpetúan una esencia ni expresan a su pueblo. Hay filósofos singulares. Las tradiciones pueden dar un tono, pero nunca monocorde. Cada filósofo da un salto en un vacío, si no fuera así ni siquiera podría ser nombrable y menos recordado.

Pero la falta de identidad no impide una repetición. En la

filosofía francesa contemporánea hay un deseo de revolución. Y si la identidad se recibe, si, por otra parte, la voluntad se genera, el deseo insiste.

Otros no piensan lo mismo. Hay quienes denuncian que hay una campaña sistemática que reprime este deseo y lo borran del mapa político y cultural. Sostienen que durante años se ha remitido a las calendas griegas la épica revolucionaria ya sea en nombre del realismo, de los escándalos morales y la eliminación de poblaciones enteras del sovietismo, de las matanzas del maoísmo, de la censura y persecución de disidentes, de toda una literatura especializada en los análisis de los sistemas totalitarios.

Así funciona, dicen quienes se sienten afectados en su deseo, la trampa liberal.

En un número de la revista *Lignes* dirigida por Michel Surya —a quien nombraremos más adelante por ser un estudioso de las implicancias políticas de las obras de Georges Bataille y Maurice Blanchot— se hace una encuesta sobre el tema «deseo de revolución». Responden más de treinta intelectuales franceses, entre ellos Arlette Farge, coautora de *El desorden de las familias*, junto a Michel Foucault.

«El deseo de revolución ha sido prohibido (…) Hay un verdadero totalitarismo que se ejerce sobre cada uno de nosotros (…) la revolución liberal es responsable del rapto que se hizo sobre los espíritus y de una captura sobre los bienes, los cuerpos, y la injusta distribución de la riqueza y el destino de pobreza al que tantos fueron condenados…», dicen A. Farge y Chaumont en *Lignes*.

Los autores de este texto deben contestar a la pregunta de la revista sobre el deseo de revolución que de acuerdo con una frase del periodista y ensayista Emmanuel Berl se enuncia así: rechazo puro y simple que el espíritu opone a un mundo que lo indigna.

Farge y Chaumont dicen que se les hace sentir vergüenza por su cultura; que se les prohibe le uso de cierto vocabulario; que hay una inhibición drástica del pensamiento; una renuncia de sí.

Hablan de «una revolución poderosa sin nombre que quiere matar el deseo de revolución, con la finalidad de declarar que «el bienestar social sólo se hará una vez borrado de la memoria el recuerdo del enfrentamiento entre dominadores y dominados».

La economía mercantil en sus nuevas formas, como los medios de comunicación que la refuerzan y expanden, son las piezas nucleares de este dispositivo represor.

En la misma revista, el compañero de ruta de Gilles Deleuze, René Schérer, tampoco renuncia a su deseo de revolución, y traza su genealogía: rechazo al colonialismo, la denuncia de la miseria sexual, y la indignación cotidiana ante lo que se llama *media*, cuya trivialidad, mediocridad, envilecimiento, nos condenan a la estupidez.

Y afirma que este deseo se basa en que el mundo tal como es hoy, podría asegurar para todo el mundo trabajo, vivienda y comida.

Arlette Farge resume el malestar de los intelectuales franceses de izquierda que hace muchos años ven decaer su sistema político en el que se alternan la derecha y el socialismo sin que se noten mayores diferencias y ven ascender al movimiento xenófobo y reaccionario en las preferencias de la ciudadanía.

Han visto a muchos colegas denunciar lo que en otros tiempos apoyaron, y hacer tabla rasa de las ilusiones revolucionarias. Se sienten aislados, acusados de anacronismo, y de melancolía.

Schérer confirma sus antiguos ideales. Ambos denuncian a la sociedad mercantil, el modelo capitalista, el uso y abuso

de los medios de comunicación, la desigual distribución de la riqueza, el confinamiento a una subjetividad indiferente a lo que sucede a nuestro alrededor, y a descreer de toda empresa colectiva. Este sería el resultado del fin del deseo de revolución.

Quizás sea verdad lo afirmado por estos intelectuales, aunque es legítimo dudar de las pretensiones de una cruzada que se arroga actuar con exclusividad en nombre del Bien y de la Justicia. Como si todos aquellos que no adhieren a una Causa se resignaran a que nada cambie en el estado del mundo. De lo que también se trata es de analizar la historia de lo que efectivamente produjo el añorado deseo de revolución. Porque no es una pasión virginal. No sólo concierne a lo que falta en el mundo para que se realice un deseo, sino a lo que se produjo en el mundo a partir de ese deseo.

Porque el deseo de revolución tiene una historia, y no sólo porque fue motor de acontecimientos que modificaron la vida concreta y singular de quienes componen la especie humana, sino porque se fundamenta en teorías, concepciones del mundo, ideologías, prácticas e instituciones.

El deseo de revolución no es acéfalo. Nos habla de una verdad filosófica, de un sentido de la historia, de una concepción del poder, de una visión de la sociedad, del derecho de matar en nombre de un valor, de una utopía final.

En términos de represión, es más que posible, casi obvio, que el deseo de revolución haya sufrido un aletargamiento profundo en la sociedad de consumo. Pero también ha padecido la realidad develada por una serie de hechos mundiales que cuestionaron su proyecto emancipador.

En este libro intentaré marcar algunos puntos de esta historia del deseo de revolución en la filosofía francesa, y en

su expansión cultural por el mundo, en el modo en que se vivió e interpretó en la Argentina, y en las diferentes reacciones que produjo en sus protagonistas.

La filosofía francesa está lejos de ser una expresión parroquial o provinciana que se limita a un par de calles del Barrio Latino. Se la evoca con insistencia y ha penetrado en el pensamiento de tantos peregrinos del saber. ¿En qué filosofía abreva Zizek sino en la francesa? ¿Y Laclau, qué haría sin su Lacan o su Derrida? ¿Y los italianos como Negri y Agamben sin su multiplicidad deleuziana y su biopolítica foucaultiana? ¿O la crítica literaria en la carrera de Letras y los suplementos culturales en nuestro propio espacio sin su estructuralismo y su Roland Barthes? ¿Qué decir de nuestros pedagogos y funcionarios de ministerios de la educación, sin el auxilio del pequeño Alain Badiou Ilustrado o las seducciones anarquizantes de Jacques Rancière?

Así que no sólo se trata de Sartre, pivote de la posguerra, sino de lo que vino después.

Con el agregado de que la filosofía francesa es política en su sangre, no puede obviar el tema del poder, ni sus intelectuales eludir el curso del mundo.

De ahí que pensamos que un pivote alrededor del cual gira la filosofía en lengua francesa desde la Liberación hasta hoy, es la idea de revolución. Quizás sea un estabilizador adecuado de un conjunto dinámico y variado de autores y obras. No quiero decir que todos los filósofos hablan de revolución, lo que sería muestra de una monotonía casi maníaca, sino que el tema de la revolución está presente.

Cuando los filósofos franceses dejen de elaborar los fundamentos de una revolución política en la inmediata posguerra inspirados en la leyenda de la Resistencia, prolongarán su deseo maximalista en tratados filosóficos sobre la ideología revolucionaria hasta la independencia de Argelia, y cuando la ideología se convierta en una noción en

desuso, encontrarán consuelo en una revolución teórica en la década del sesenta. Pero no todo termina aquí. La revolución, una vez desaparecida de los centros de interés teóricos, vuelve una y otra vez al renovarse los temas para proclamarse de un modo libertario como un estallido de instituciones después del Mayo francés.

Terminada la gloriosa anarquía, y su correspondiente reflujo, las sucesivas crisis de pensamiento la devuelven renovada en un democratismo de guerra, con un llamado a intervenciones armadas para defender los derechos humanos aun a costa de los humanos —postura que se mantiene hasta nuestros días— y, finalmente, algo agotada esta voluntad terminal, se la ve culminar de un modo salvífico en un retorno de los dioses alejados por los tiempos de Hölderlin, los románticos y los ateos del siglo XIX.

De la revolución a la salvación, para quienes desentierran los textos fundacionales de las grandes religiones; o de la revolución hacia una meditación sobre la espiritualidad que a partir del poder pastoral conduce a la estética de la existencia y al coraje cívico, en el caso de Foucault; otros filósofos, por su lado, sublimarán sus ansias de un retorno del comunismo revolucionario como Alain Badiou —una etapa que de acuerdo con su parecer sólo padece una demora transitoria— en una práctica de las artes y la contemplación de la belleza hasta que la sublevación planetaria reinstale el viejo ideal.

El deseo de revolución en un caso se dispara al cielo, o para quienes persisten en demorarse en la tierra, por no creer en el Uno majestuoso, se dispone a crear la belleza inmanente que nos depara un arte de vivir o la contemplación de las bellas formas.

Los nombres de Sartre, Merleau-Ponty, Camus y Raymond Aron, componen los diez primeros años de la posguerra. Es la etapa político-ideológica del ideal

revolucionario.

Michel Foucault, Roland Barthes, Alain Robbe-Grillet y Louis Althusser conforman la muestra del espacio teórico en el que la revolución se enuncia con el rigor del concepto.

Los que mejor han trasmitido el ideal libertario pos Mayo 68 han sido Deleuze y Foucault. André Glucksmann y Bernard-Henri Lévy vertieron su entusiasmo en la guerra contra las tiranías del mundo en defensa de los valores occidentales. Guy Lardreau, Christian Jambet y Benny Lévy abandonan el marxismo teórico de los sesenta para someterse a la escritura de los primeros textos del gnosticismo cristiano, del Islam y de la Torah.

Los nombres de Jean Claude Milner, Alain Badiou y Michel Foucault velarán las armas, y dedicarán su pensamiento a variados menesteres, para unos transitorios y para otros definitivos, que tienen que ver con el nombre judío, con el retorno del comunismo o con la estética de la existencia.

He seleccionado estos nombres y dejado otros de lado. No intento hacer un catálogo sino pensar lo pensado por los filósofos que me parecen más interesantes.

Los primeros libros de Jacques Derrida pueden incluirse pero no me ampliarían el horizonte en el que se mueven los anteriores, ni posiblemente, la obra de Jacques Rancière, aunque serán mencionados, como el de Alain Finkielkraut.

Incluyo dos momentos en que la figura de Sartre se hace presente entre nuestros intelectuales. Comienzo por el cronológicamente posterior en el tiempo; poco después de la muerte del filósofo, la revista que fundó, *Les Temps Modernes*, dedica un número doble a la Argentina. Es el año 1981, la dictadura del Proceso clama victoria, y desde el exilio David Viñas organiza la edición, en la que he seleccionado junto al texto del escritor, artículos de Juan

Carlos Portantiero y León Rozitchner.

El otro período corresponde a los fines de los años cincuenta y la década del sesenta, cuando Oscar Masotta, Carlos Correas y Juan José Sebreli invocan a la figura del «bastardo» como personaje filosófico de sus propios pensamientos.

En el camino recorrido, la figura de Sartre condensa la vía crucis de un deseo, el de la revolución, que pasa por todos los géneros de la escritura: la épica, la lírica, el drama y la tragedia. Sin dejar de lado —a Sartre se le debe al menos ese homenaje— la comedia.

Antes de pasar a la periodización del mentado epitafio que yace sobre la palabra «revolución», nos detendremos en otro problema.

Todas las variantes entre texto y contexto para nada han servido. El modelo althusseriano de las «instancias», como los encuadres hermeneúticos del espíritu de los tiempos, el de las concepciones del mundo, las atmósferas epocales, o las interpretaciones marxistas a partir de las ideologías, para no hablar del «campo intelectual», son bisagras oxidadas.

Lo que sí es necesario recordar es que el pensamiento de los filósofos y de los intelectuales en estas últimas siete décadas no circula a diez metros sobre el nivel del mar. Tiene que ver con acontecimientos históricos y políticos que les son contemporáneos. Las relaciones que se establecen entre estos sucesos y las obras no son directas ni inmediatas, y menos fruto de la causalidad. No se trata de determinaciones sino de resonancias.

No es necesario que un filósofo escriba un ensayo o una columna periodística sobre la coyuntura política que le toca vivir para trazar las líneas de fuerza que vinculan su pensamiento con la historia. Ni la de elaborar una filosofía de la historia que genere una idea mayúscula sobre su

sentido.

Es un error explicar una obra de acuerdo con sus referencias explícitas al contexto, como lo es partir de una situación histórica para darle sentido a un pensamiento.

Esa tarea que se propuso llevar a cabo Sartre es infinita. Nunca se completa el cuadro de causalidades.

Roland Barthes en su libro *Sobre Racine* (*Sur Racine*) también limita la enumeración de condicionantes de quienes pretenden encontrar la cifra de una obra en los sucesos de su tiempo. Muestra que la selección de los acontecimientos no deja de ser arbitraria.

No hacemos más que proyectar nuestro mundo en otro.

El modo en que hace «rizoma» un texto de Foucault como «Nietzsche, la genealogía y la historia» con su época, no es igual a «La experiencia interior» de Georges Bataille con la suya. Pero en ambos casos la constituyen.

Empleo la palabra «rizoma» porque es una imagen deleuziana que señala una red de conexiones en las que el azar interviene. La prefiero, como también me parece sugerente la idea de «negociaciones» que emplea en sus estudios sobre la cultura renacentista Stephen Greenblatt.

El mundo está poblado de cuerpos y de fantasmas, de razones y de deseos. Existen quienes hablan de la coyuntura política, otros de los sexos de los ángeles, pero tanto unos como otros, si queremos referirnos al medioevo escolástico, moldearon el pensamiento del porvenir. Todos los escritores hablan de lo que sucede porque sucede de todo. La realidad es una cebolla. O un hojaldre, un aglomerado de películas.

Esta hipótesis sobre lo que Michel Foucault bautizó con el nombre de «Orden del discurso», esta relación entre las palabras y las cosas, será expuesta en la historia que aquí comienza.

Se divide así en sus respectivos enlaces.

1) SER. Ocupación Alemana. Tratados de Ontología fenomenológica.

2) HACER. La Resistencia. Formaciones ideológicas en un mundo bipolar.

3) DEBER. La Guerra Fría. Desplazamiento del pensamiento sartreano e inicio de la era del «saber».

4) INVOCAR. Sartre entre nosotros. Proscripción, Movimiento revolucionario y Terrorismo de Estado.

5) SABER. Fin de la guerra de Argelia. La ciencia general de los signos y la revolución teórica.

6) PODER. Mayo 68. Propuesta libertaria y contracultura. El deseo y el poder.

El archipiélago del Gulag. El capitalismo chino y la revolución cultural. Los derechos humanos. Críticas al marxismo. Avanzada democrática.

7) CREER. Reminiscencias posmaoístas. El nombre judío. Retorno del judaísmo, del islamismo y del gnosticismo. La revolución islámica. Informe de Michel Foucault sobre la insurrección iraní y su curso sobre «Seguridad, territorio y población». El concepto de «espiritualidad». El último encuentro entre Sartre y Benny Lévy.

Si enumeramos las ramas tradicionales de la filosofía académica, el debate sobre el deseo de revolución concierne tanto a cuestiones de ontología, como a la teoría de las ideologías, a la epistemología, la política, la teología y la ética.

Pero este cuadro no es estático. Entre un momento y otro hay transiciones.

Eran pocos los lectores que estaban interesados en los comienzos de la década del cincuenta en los primeros textos de Roland Barthes sobre la problemática de la escritura, o en las ficciones de Alain Robbe-Grillet. Lo que sonaba bien y

fuerte eran los efectos del manifiesto político de Sartre sobre la literatura en el que programaba el compromiso del escritor.

Fue necesario el vacío ideológico producido por el fin de la guerra de Argelia, para que el murmullo de los primeros escritos estructurales ocuparan la escena filosófica.

Sartre, los intelectuales franceses, todos quienes habían combatido desde el interior el colonialismo de un imperio desahuciado por la historia, se quedaron sin banderas.

La cuestión colonial había sido la continuación del entusiasmo de la liberación, del sueño de una sociedad nacida de la Resistencia, de un germen duro y puro en medio de un berenjenal de colaboracionistas, indiferentes y adaptados.

Con la independencia de Argelia se cerró la etapa de la posguerra, y la clausura yergue en la cúspide del poder al general De Gaulle que fue quien la inauguró.

Gran decepción para quienes soñaron con la revolución y le regeneración de los valores políticos.

El cronograma de las revoluciones está adosado a un calendario de decepciones. Y por la decepción producida por una lucha que no pudo tener el final deseado, que la dejó inerme y aislada, sin partitura, el murmullo de ideas marginales que se elaboraban en el trasfondo de la década del cincuenta, se hace oír y encuentra nuevos estímulos.

Es el fin de la era ideológica y el comienzo de una pretensión al saber que se enarbola con espíritu prometeico. A partir de ese momento, del reflujo revolucionario, las energías intelectuales se vuelcan hacia una filosofía que pretende equipararse con las ciencias. Es la década del sesenta. Pero no lo hace al modo positivista, no cree en el orden y el progreso, sino, nuevamente, sin ceder en sus deseos subversivos, se proclamará como una revolución

teórica, como una Ciencia de los Signos que se hará cargo de los fenómenos de ruptura.

Nace lo que la prensa llamó estructuralismo y muere la hegemonía de la pluma sartreana. Con la independencia de Argelia, Francia está preparada para elaborar su propio giro lingüístico.

Pero para que se produzca este cambio de paradigma, es necesaria la existencia de un nuevo público disponible y ansioso de escuchar otras voces. La llamada estética de la recepción que analiza la conformación de los auditorios culturales, no describe un escenario de pasividad. La recepción no es pasiva, a veces está atenta a un bullicio de bajo volumen. Lo que se vierte con sordina, de un modo casi inaudible, es la otra cara de la desilusión.

Los cambios culturales se miden por la aparición de nuevos vocabularios. El dispositivo reúne tres momentos: el de la decepción, la recepción y la enunciación.

Estos procesos de reajustes e innovaciones son permanentes en la filosofía francesa contemporánea. Y son extremadamente rápidos.

Los pasajes que hemos enumerado desde el año 1943, fecha que el profesor Jankélévitch apunta como inaugural para lo que bautiza como el nacimiento de la filosofía francesa, son una prueba de la extraordinaria inventiva de los filósofos que la crean.

Nuestra pretensión es mostrar la dinámica entre la política y la filosofía en relación con sucesos coyunturales.

Se trata de pensar la importancia absoluta del presente en la formación de conceptos filosóficos y manifestar asombro ante la creación de nuevos vocabularios.

La milagrosa irrupción del mayo francés, por lo inesperada y explosiva, se preparaba distraídamente en pequeños círculos de universidades marginales y en grupos

minoritarios de la contracultura.

La avanzada juvenil embiste contra el sistema de autoridades y cuestiona el poder detentado por los especialistas del saber que poco tiempo atrás habían iniciado la era del conocimiento científico revolucionario.

Un estallido institucional que será interpretado a una velocidad inusitada por los filósofos. En un par de años Foucault y Deleuze, con *El orden del discurso* y *El Antiedipo*, compondrán la letra y la música de la nueva melodía libertaria. Con *La voluntad de saber*, Foucault se sumará a su compañero de ruta para arremeter contra aquel emblema de la sofisticación teoricista que tenía el nombre de Lacan.

Para diagnosticar el arribo de nuevas palabras e ideas, el personal a cargo no se compone de comitivas frescas y camadas recientes de intelectuales, sino que son los mismos filósofos quienes se trasvisten y por un movimiento brusco fundamentan y dan legitimidad al nuevo escenario político.

Se equivocarían quienes creen que la cuestión se salda con una acusación de oportunismo o con una atribución de liviandad o frivolidad teórica. Lo que nosotros en nuestra liturgia hemos llamado «panquecazos» no alcanza para escribir *El Antiedipo* luego de *La lógica del sentido*, ni *El uso de los placeres* después de *Vigilar y castigar*, tampoco *Los maestros pensadores* después de *El discurso de la guerra*.

Para que haya creatividad la densidad es necesaria. Una cierta pericia en aquello de lo que se habla es fundamental. De no ser así, no se crearía una nueva lengua, no sería más que una morisqueta fugaz diluida en el mismo momento de su enunciación.

Es una cuestión seria, sin dejar de ser divertida. La creatividad es así. Busquemos una explicación lo menos arbitraria posible para entender este revolucionario baile de máscaras.

Da la sensación de que los filósofos franceses gracias a su exigente formación, disponen de un *stock* de conocimientos del que pueden hacer uso cada vez que hacen un giro de ciento ochenta grados en sus posiciones políticas y sus opciones ideológicas.

Cuando las situaciones así lo exigen, abren el depósito, disponen las piezas y las seleccionan para la construcción del nuevo artefacto teórico. Platón, Descartes, Kant, el idealismo alemán, Nietzsche, etc., ofrecerán sus obras inmortales como cajas de herramientas.

En *Nous avons tant aimée la révolution* (*La revolución y nosotros que la quisimos tanto*), Daniel Cohn-Bendit después de veinte años hace una gira por todo el mundo para entrevistar a los militantes revolucionarios de los años 60. Uno de ellos, Jean-Pierre Duteuil —compañero de Danny en el mismo movimiento anarquista— dice que algunos jefecitos intelectuales que no soportan su decepción, se ponen a parlotear, y como saben que los medios de comunicación se alimentan de las novedades, para satisfacerlos les ofrecen un nuevo libro que dice lo contrario del anterior.

Pero no se trata de intercalar un panfleto con otro. Veremos cómo los llamados filósofos y los antiguos maoístas, no se limitaron a no perder actualidad, sino que se dedicaron a construir nuevos lenguajes para proseguir su batalla cultural.

Se trata del maravilloso uso de la filosofía, que nada tiene que envidiar al que se abusa con las religiones.

Prefiero dejar de lado todo tipo de modelos que ordenan el caos en nombre de una teoría, para elegir una palabra de mi mentor, el historiador Paul Veyne: «porosidad», aplicable al grado de consistencia de la cultura. Le agrego una imagen, o concepto, de la epistemología, de Gastón Bachelard: perfil epistemológico.

Digamos, entonces, que la filosofía tiene un bajo perfil epistemológico, o, con algo de humor, que el perfil epistemológico lo tiene bajo. Por lo que es sumamente permeable, o porosa al menos en el caso francés —en una filosofía caracterizada por su interés por la política— a los acontecimientos históricos, y actúa en consecuencia, por los rápidos reflejos de sus encarnaciones, con la inesperada presentación de nuevos temas y voluminosos libros.

Cuando hay un cambio de situación colectiva, la irrupción de un acontecimiento radical como suele serlo una guerra, una revolución, un magnicidio, una gravísima crisis económica, un descubrimiento científico que modifica el paradigma no sólo específico de una disciplina sino la vida de la gente, la ola de novedades altera el pensamiento.

Si esto ocurre, no sólo se debe a que nuevas fuentes y materiales hasta el momento desconocidos se le presentan a los teóricos, sino por algo tangible y cercano. Ya nadie se interesa por lo que se interesaba con anterioridad. Cronos es inflexible. Como ya lo hemos mencionado, hay una ruptura en lo que Hans Jauss llama «estética de la recepción». Los focos de atención se orientan de otro modo.

Pongamos el ejemplo de Michel Foucault. Era sumamente sensible a estos cambios. No sólo estaba atento a los llamados de su curiosidad, sino a las pulsiones de su comunidad. En su caso, seguir desarrollando el tema del poder en sus vertientes disciplinarias y panópticas, en un mundo en el que los vientos revolucionarios se acallaron luego de las denuncias del Gulag, de la lucha por los derechos humanos en Europa del Este, de las matanzas en el sudeste asiático y en momentos en que el desastre político provocado por los Guardias Rojos anuncia la nueva política económica y las reformas de Den Xiaoping; si se le suma la revolución informática que cambia los parámetros de los controles sociales además de la producción de bienes, en los

que no se necesita la transparencia de un intramuros para lograr eficiencia y mejorar la productividad, y, para terminar, si el modo en que los conflictos se dirimen no se lleva a cabo bajo la forma clásica de la guerra entre ejércitos sino que introducen la guerra de guerrillas y el terrorismo, y, para terminar, si su propio país ingresa en la sociedad de consumo de la mano del socialismo liberal, entonces, sin duda, un filósofo atento como Foucault percibe que en pocos años, el panorama mundial es otro, y la historia comienza a escribirse con libretos diferentes.

Ya en su curso sobre «Seguridad, territorio y población» de 1978, percibía que las formas de dominación habían cambiado, se habían vuelto rápidas e inasibles, lejos de toda vigilancia centralizada, y que la combinación entre la apropiación de las energías planetarias, en especial el petróleo, y los atentados, configurarían el futuro político internacional.

Pero ¿qué sucede si en medio de una hecatombe, de una ruptura total en la forma de vida de una sociedad, de una guerra o de una ocupación de un ejército invasor, los filósofos siguen inmersos en sus especulaciones, u organizan un debate sobre cuestiones que bien podrían tratarlas en un jardín de las delicias o en el lote empalizado del Señor Cándido?

Y no sólo eso, sino ¿qué se puede pensar si aquello que se discute en una lidia entre filósofos con una lengua abstracta y una apariencia verbal ajena a todo lo que sucede, no apunta al mismo tiempo a capas subterráneas que atraviesan la rutina monocolor de lo cotidiano?

Es decir, respecto de esto último, ¿qué nos da para pensar que a pesar de la superficie temática, lo más lejano no deja de ser próximo y cercano?

Por lo que por un lado encontramos a filósofos con un alto grado de receptibilidad respecto de lo que ocurre en su

entorno, y por el otro, filósofos aparentemente insensibles a lo que sucede a su alrededor.

En los dos casos, más allá de las conductas de los creadores, se trata de analizar la riqueza de la intervención de la filosofía en la construcción de la realidad. A veces sus efectos parecen directos, en otros mediados por terceros y se apreciarán años después de un modo recurrente.

Enunciada así esta preocupación, quisiera ahora retrotraerme a un período anterior del recientemente abordado con el ejemplo de Foucault, y ubicarnos en Francia bajo la Ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial.

Pero… se preguntará el lector que leerá las páginas que siguen… ¿qué tiene que ver la polémica entre Bataille y Sartre —que ahora iniciamos— en aquellos tiempos de guerra con el deseo de revolución?

Ninguno habla de revolución. Viven en tiempos de censura. Están vigilados como todo intelectual que se expresa públicamente. Editan cada uno por su lado sendos libros considerados fundamentales en el contexto de sus obras. ¿Cómo hicieron para sortear el vallado de la tutela cívico militar de un ejército ocupante?

¿Acaso los custodios del orden público no se dieron cuenta del aspecto subversivo de aquellos escritos? ¿O el contenido de lo que hablaban no le importaba a nadie dada la sofisticación de los problemas enunciados, del poco interés que podía despertar el despliegue de conceptos filosóficos y metapoéticos propios de una cultura en decadencia?

Si partimos de la suposición de que ponían en movimiento ideas de un surrealismo extemporáneo en Bataille, y por el otro lado de una versión vulgar de la gran filosofía alemana, ¿cómo explicar que una vez terminada la guerra con la

derrota alemana, la palabra de Sartre fuera tan poderosa hasta erigirse en el faro de la filosofía francesa, que su libro fuera traducido en todo el mundo, que su pensamiento se acoplara a la perfección al ambiente de la Liberación, y que Bataille haya sido el referente ineludible de la producción teórica de la filosofía de una década, la del sesenta, juzgada por muchos como el último brillo que dio la filosofía occidental?

Proponemos pensar en el misterio de una creación teórica en tiempos de censura, de una forma de «resistencia» no explícita, que no se para frente al opresor para denunciarlo, sino que siembra un lenguaje en los márgenes del sistema y no se deja capturar por la lengua oficial.

Veremos cómo la Ocupación no era todo dolor, y que la ideología dominante difundía la idea de que el viejo orden civilizatorio tenía fecha de defunción, que la democracia liberal era la mascarada que adoptaba la plutocracia para robarle a los franceses lo que por derecho e historia era de ellos, que aquella oligarquía estaba compuesta por una yunta de intereses antinacionales protagonizados por los judíos vinculados a la banca internacional, con sede en Inglaterra y los EE.UU., que los gobiernos de los Frentes Populares de la entreguerra habían claudicado ante los poderes financieros, que se habían dejado seducir por ideologías internacionalistas que en realidad obedecían a los intereses de una gran potencia, etc.

El nazismo y Hitler estaban logrando lo que los patriotas franceses no habían podido conseguir: el fin de la decadencia europea, y la construcción de un nuevo orden mundial en el que Francia podía tener un rol importante, al lado de Alemania victoriosa.

Sartre y Bataille no cedieron ante esta prédica hegemónica. Sus temas eran otros. No la revolución, por cierto, pero sí el deseo, en Bataille, y la libertad en Sartre.

La ruta que emprenderá el deseo de revolución en las décadas subsiguientes, mostrará la volatilidad de los filósofos franceses en relación con los cambios en la actualidad política y los fenómenos de coyuntura nacional y mundial. Esta permeabilidad a las situaciones históricas puede llamar la atención, en especial a quienes creen en la fábula que sostiene que la filosofía se ocupa de los problemas eternos que el hombre se plantea en todas las épocas.

Primero es necesario recordar que esta creencia es un error, la filosofía siempre se ocupó de su tiempo, desde Platón en adelante. Si como dicen los helenistas, los griegos inventaron la política una vez que decretaron la autonomía de las instituciones de la Polis, en un contexto cultural en el que también nace la filosofía, esta relación tangencial entre filosofía y política recorre toda la historia de la civilización occidental.

Por otra parte, la intervención filosófica en relación con su presente tiene modalidades infinitas. Estamos demasiado acostumbrados a la traducción simultánea de un cierto periodismo y pretendemos encontrar detrás de cada expresión cultural la huella de su entorno.

Aun de acuerdo con una posición conductista, podemos ver que la percepción de algo nuevo en el horizonte político hace que el filósofo encuentre nuevas vías de investigación filosófica sin tener llevar a cabo una crónica de la actualidad.

A la mencionada porosidad que tiene la filosofía francesa respecto de los acontecimientos políticos, en el caso del debate entre Sartre y Bataille, se da un fenómeno distinto. Se caracteriza por una supuesta impermeabilidad ante la situación histórica, de una callosidad intelectual frente a la presión de lo cotidiano en un mundo en el que domina el terrorismo de Estado, porque además de la guerra convencional, los nazis buscaban a la gente en sus casas, no

perseguían sólo enemigos en combate, sino a sospechosos, a dudosos, además de a judíos que era necesario exterminar por su condición de tales, y así creaban un clima de terror, coexistente con una vida normal.

El encuentro tenso entre el pensamiento de Sartre y el de Bataille, nos ofrece una nueva versión de la gravitación de la filosofía en un mundo ambigüo en el que palabra está vigilada, la libertad sojuzgada, y el porvenir encadenado.

«Nunca fuimos tan libres como lo éramos durante la Ocupación», escribió Sartre.

** Partes de este libro se publicaron en mi blog Pan Rayado.*

Sartre ha vuelto

Sartre. Un minuto de silencio. Pertenezco a la generación que se educó con Sartre y que por él decidió su vocación. Despertó a una juventud que quiso escribir como él, y vivir una vida como la suya. Por eso debemos agradecerle a Simone de Beauvoir que con sus memorias nos acercó el aura de ese hombre, fue ella la comunicadora del ambiente de Saint-Germain-des-Près en la posguerra. No más de diez años que fueron toda una época.

Se inventó el existencialismo. Una de las últimas modas que ofreció la filosofía, la más importante, guiada por la acción de un escritor. Desde una forma de vestirse, un modo de fumar, la sexualidad, un estado anímico, la vivencia de la soledad, un vocabulario, estas y otras reseñas caricaturales, se hicieron universales.

Sartre creó una forma de pensar que produjo efectos en la psiquiatría, en la política, además de la literatura y la filosofía. Fue el filósofo más popular en vida de la historia. Lo fue gracias a su teatro, a sus novelas, en una época en que estos dos géneros dominaban el ocio de la gente. Era el mundo sin pantalla, salvo la del cine.

He visto a gente agolpada a la entrada de librerías del Barrio Latino, empujándose para hojear o robar sus libros. Ese mundo ya no existe. Pero la historia no es un réquiem, un calendario de feriados en homenaje a los muertos. Lo que sí podemos hacer es preguntarnos por qué Sartre está vivo. Averiguar las razones de su retorno. Porque volvió.

En el año 1980, luego de su muerte en el mes de abril, escribí un breve ensayo: «Sartre, un pensador bajo». Comenzaba así: «Escribir sobre Sartre es contar al revés. Una cuenta regresiva tiene obstáculos y trampas… Leer a Sartre es volver a Sartre, y como todo retorno ya no es igual… Sartre pasó de moda, ya no es actual… Será difícil

que a alguien se le ocurra propiciar una vuelta a Sartre de modo análogo a las vueltas de calesita que nos entrega la sortija Freud, sortija Marx, sortija Nietzsche».

¿Hace falta decir que han pasado varias décadas? ¿O agregar que, en realidad, a Sartre se lo dejó de leer apenas iniciada la década del sesenta, hace más de medio siglo? ¿Quién garantiza el retorno al interés público de un escritor olvidado por pertenecer a la categoría de los clásicos, o porque se lo ha coronado con una edición de lujo de la colección de «La Pléiade», con sus lomos verdes, su papel biblia y sus letras doradas?

En los años ochenta la muerte de Sartre nos encontró a los argentinos con el espacio cultural vigilado por la censura de la dictadura del Proceso. Como toda operación de censura, el poder administraba la libertad de expresión en cuotas para que nadie sospechara que había censura.

La tutela suele ser un colador. El poder no siempre tiene las armas para suprimir totalmente las expresiones que no son todas laudatorias del orden existente. Por lo que deja intersticios si no de críticas, al menos de consejos amistosos.

Todo un sistema de guiños para beneficio recíproco.

Era imposible pasar por alto su desaparición, la de un escritor que a pesar de ser una especie de filocomunista, un baluarte del ateísmo, un nihilista procaz, «nauseabundo» como lo tildaba el presidente Perón en el Congreso de Filosofía de 1948, se presentaba al mismo tiempo como una celebridad mundial galardonada por el premio Nobel de Literatura.

¿Cómo hacer para enterrar junto a su cuerpo los restos de su ideología malsana, sin dejar de conmemorar su arte evitando el daño que producía? No fue difícil.

Los hombres de la cultura disponen de variados recursos para no abandonar la escena y conservar protagonismo.

Pueden medir sus palabras de acuerdo con las circunstancias reinantes y adecuarlas a los límites preconcebidos.

La autocensura es un arma de doble filo. Puede ser creativa a la manera ingeniosa de Hegel. Por motivos políticos, el filósofo alemán no quería que se lo entendiera. Inventó una lengua alambicada cuyo desciframiento lleva dos siglos.

Pero hay otras formas de la autocensura que no siguen un plan de operaciones barrocas, son las que suelen inspirarse en el momento milagroso, en una divina distracción. Se comienza por elegir las palabras, luego por silenciar otras. Si se siente alguna molestia, pronto se la deja de sentir, y por esa conversión inexplicable, callada y cuasiespontánea, se confecciona una lengua oficialmente correcta que obtiene por orden de méritos una respetable adhesión. No nos damos cuenta de lo que no decimos. Nos lobotomizamos con prolijidad y anestesia.

Los críticos de los suplementos culturales gracias a la muerte de Sartre, censuraron su autocensura. Recuperaron al Sartre profundo, al novelista y dramaturgo que habla de la libertad y de la existencia y descartaron a la degeneración de su talento una vez capturado por las ideologías totalitarias.

Libertad y existencia a su vez depuradas de su contenido concreto, porque se trataba de una libertad a la francesa, con el glamour de la nostalgia, en convivencia amable y acordada con el clima de regeneración procesista que a su vez nos había salvado de los extremismos.

Por otra parte, los pocos pero activos difusores de la ontología heideggeriana refugiados en las facultades de filosofía y letras y otros, más modernos, que en nombre de la denuncia del maestro alemán sobre los peligros de la era de la técnica, se rodeaban de ecologistas y adeptos al rock nacional para combinar Ser y Cosmos, sometían a Sartre a sus devaneos solemnes y sui generis.

Porque, finalmente, Sartre no dejaba de ser un filósofo, un hombre con atributos, lamentablemente devenido ideólogo.

Contra esta versión de Sartre decidí en aquellos años escribir mi texto.

Aquel primer escrito del que hablo, a las palabras de los ontólogos mencionados en cualquiera de sus dos vertientes heideggerianas, tanto la filológica como la rockera, les oponía el Sartre de la conciencia, el denunciador de la mala fe, el anarquista, el pedestre, en suma: el bastardo.

Sartre ciego y casi inválido desde los primeros años de la década del setenta, impedido por un aneurisma ocular de leer y escribir, con dificultades para caminar, en lugar de enmudecer o morir, comenzó una nueva vida. Durante siete años se dedicó a revisar su obra. A darla vuelta como un tacho de basura. Sin ninguna gana de reciclarla. Con nada que defender. Lo hizo con un secretario.

La historia de Sartre con Benny Lévy invierte la escena clásica del *Fedón*; ya no es el maestro en el umbral del más allá el que les dicta a sus discípulos la partitura básica de su enseñanza, sino el pupilo el que guía los últimos pasos del filósofo desorientado.

Sartre invierte sus últimas energías en reconocer su no saber. En confesar su extravío. No embiste contra sus pensamientos, no se desdice, no se trata de una melancólica autocrítica, sino que percibe que nada de lo escrito le sirve y siente indiferencia hacia su obra pasada.

Estimo que esta última escena resignifica su obra.

Por eso Sartre ha vuelto. Algo sucedió para que fuera posible su resurrección. Lectores de mi generación, que también lo habían olvidado, lo rescataron del sepulcro. Y ya lo hicieron mientras vivía.

Haría falta un pintor como Jacques-Louis David que pintó la muerte de Sócrates para que diera testimonio del último

encuentro entre el filósofo y su secretario en aquel departamento de los altos frente a la Gare de Montparnasse.

No existe el retrato, pero lo que sí nos han dejado, los dos, es el escrito *L'espoir maintenant* (La esperanza ahora), un legado denunciado por los amigos de Sartre y por su compañera Castor, que hicieron lo imposible para censurarlo en vano.

Sartre manifestó públicamente que cada palabra de aquel texto reflejaba su propio pensamiento, y que su joven amigo no hizo más que transcribir con fidelidad sus palabras.

El filósofo del ateísmo, de la angustia, de la libertad, del compromiso y de la revolución, nos hablaba semanas antes de morir de esperanza, de fraternidad y de mesianismo.

Vuelvo a los libros que me quedan de mi vieja biblioteca, y releo los ejemplares en castellano en homenaje a los traductores que «despertaron mi vocación». Para mí Sartre escribía con la pluma de Aurora Bernardez. Y si Dios existiera, es posible que hubiera sido él quien me condujera —apenas llegado a París para comenzar mis estudios de filosofía— una tarde a conocer al mismo tiempo a Sartre y Cortázar en un homenaje al guerrillero peruano Hugo Blanco.

¿Quién de mi generación no deseaba incorporar a su biografía una vida con Sartre? Un soñado encuentro como el que yo tuve. Lo mismo sucede con quienes alguna vez se cruzaron con Borges y nos amenizan con anécdotas —condimentadas con fabulaciones e ingredientes picarescos— en las que el poeta les dedicó cinco minutos de su existencia para prestigiar a los innumerables actores de reparto que transitaron por la calle Maipú.

Pero reconozco que a pesar de aquel recuerdo mi vuelta atrás me provoca un cierto desánimo. Es como visitar a un tío enfermo que vive en una provincia. El cariño se

complementa con el deber. Un poco de culpa y otro de vergüenza. La culpa es por haberme dejado seducir por las nuevas corrientes filosóficas de la década del sesenta y considerar que Sartre era una momia teórica. Se había convertido en un humanista anacrónico y despreciarlo llegó a ser una contraseña entre entendidos.

La vergüenza se debe a que alguna vez confesé por conveniencia que lo descartaba como filósofo. Como San Pedro que dijo desconocer tres veces a Jesús.

Pero si no hubiera sido por esa novedad «estructuralista» que lo desestimaba, por ese blasón teórico que me fortalecía, mi lectura de hoy no sería más que una repetición de un verbo igual a sí mismo, anquilosado en su obsecación. Un rumiar persistente desconfiado ante todo lo nuevo.

Las filosofías se agotan. Los filósofos también. Había un ciclo cerrado. La fenomenología en la década del sesenta del siglo pasado no fue más que un lastre. Aquella corriente liberadora de la pesadez mediocre de la filosofía universitaria de entreguerra, del lirismo débil de Bergson, de la meditación sobre los valores universales con vocabulario neokantiano, ese nuevo aire de los años treinta, luego remozado por sus nutrientes marxistas, estaba enviciado. Sobresaturado por sus mismos lugares comunes.

La conciencia y la praxis eran dos conceptos que ya no significaban nada. Los grupos en fusión, lo práctico inerte, la totalización destotalizadora y el método progresivo-regresivo no eran más que el balbuceo senil de un filósofo sobrante.

Una filosofía deja de ser útil cuando en lugar de hacernos pensar sólo nos hace repetir sus sobreentendidos. Ya no nos sirve, la servimos. Regurgitamos.

Foucault decía que Sartre era un filósofo del siglo XIX. Los althusserianos lo miraban con aire de superioridad y sin

condescendencia. Los novelistas del *Nouveau Roman* estaban aliviados de que no escribiera más esos relatos comprometidos y superyoicos. Para los lacanianos era un exotismo circense, como un pigmeo albino. Muchos estaban hartos de que apoyara a cuanto combatiente asomara en algún punto cardinal del planeta. Su vida con Simone de Beauvoir, Castor, era de una sexualidad sin genitales.

La literatura comprometida y el intelectual fiscal y juez de la vida y del mundo, se apagaron junto al jazz, al cine de Humphrey Bogart y Jean Gabin, con John dos Passos, el pelito corto de las mujeres tristes, los cigarrillos sin filtro y la *chanson* con letra de Boris Vian y la voz cascada de Juliette Greco. La pátina sepia lo tiñó todo. Hasta hacerlo kitsch. Y cursi.

Sartre pasaba a ser una reliquia.

París bajo la Ocupación

Habíamos dicho que el profesor Vladimir Jankélévitch sostenía que la filosofía francesa era muy joven, que tenía apenas treinta y dos años de vida. Dicho esto en 1975, nos remite a 1943, es decir, para los aficionados a la filosofía francesa, es el año en que se publica un libro ejemplar: *El ser y la nada*, de Jean Paul Sartre.

Agrego otro apunte personal. En 1983, publiqué un texto a propósito del debate desatado por Sartre en un artículo publicado en diciembre de 1943 con el nombre de «Un nuevo místico».

El impacto de la fuerza, la potencia y la frialdad quirúrgica del filósofo eran letales. Sin concesiones. Era un furibundo ataque a *La experiencia interior* de Georges Bataille, publicada en el mismo año.

El poder de la prosa de Sartre nunca se mostró en toda su dimensión polémica como en aquellos textos sobre escritores como Camus, Mauriac o Blanchot, publicados en

los años de la guerra para formar parte de *Situations I*, que tiene el subtítulo en castellano de «El hombre y las cosas».

Estamos frente a uno de los mejores escritores de filosofía, a la altura de un Nietzsche o del Marx de los escritos juveniles. En plena función de ataque. Por eso decidí bautizarlo con el nombre de «pensador navaja». Cortaba al ras.

Por mi parte conocía el texto de Bataille, y sabía que su autor era una efigie apreciada por filósofos, dos décadas más tarde, como Foucault y otros colegas de su generación. Fue un autor que impuso su presencia durante lo que se llamó «estructuralismo».

Bataille fue un pionero de una nueva lectura de Nietzsche y de su rescate de las interpretaciones fascistas, un adelantado en su interpretación de la obra del marqués de Sade, y alguien que pensó a la literatura desde una metafísica de la escritura que fue dominante tiempo después.

Bataille junto a Klossowski y Blanchot, conformaron un trío al que los jóvenes filósofos de la década del cincuenta del siglo pasado leían o escuchaban en pequeños círculos, y que les dio armas para deshacerse de la pesada herencia fenomenológica que los encerraba en un nicho sin salida con un único nombre de clausura: la conciencia.

Y el filósofo de la conciencia no era otro que Sartre.

Por lo que el ataque de Sartre a Bataille era la verdadera respuesta del legendario filósofo a quienes lo defenestrarían años después, una respuesta anticipada mucho más eficaz que sus reacciones humanistas en nombre de la praxis y de la historia en tiempos de su *Crítica de la razón dialéctica*.

Este no es un asunto de entrecasa en el que se sacan chispas pensadores que se creen universales cuando en realidad parecen vecinos de una misma parroquia. Dejemos ese desprecio para la crítica norteamericana de Mark Lilla en

The Reckless Mind, por ejemplo, que nunca soportó a los hijos rebeldes de Lafayette y Tocqueville.

Lo que llamó mi atención hace más de tres décadas, es que esta contienda filosófica se llevara a cabo en un año en que Francia estaba ocupada por el ejército nazi y en el que sus instituciones culturales estaban bajo la tutela de censores alemanes.

En 1943 se publican *La experiencia interior* y *El ser y la nada*. ¿Cómo es posible abstraerse de una situación de guerra y de presencia cotidiana de un ejército nazi, es decir racista, que detiene y mata a compatriotas, que somete a una población, y elaborar, a pesar de todo, conceptos sobre el exceso de ser o el para sí de la conciencia?

¿Es una pregunta ingenua? Debe serlo. Lo que no puede ser ingenua es la respuesta. Exige una maduración infinita. No concluye. Despertó mi curiosidad que un entrevero teórico de tal calidad se escribiera y se publicara en momentos en que la vida cotidiana y el mero salir a la calle, estampaba en el rostro de cada uno la realidad oprimente de una ciudad regimentada y vigilada.

Los contextos tenían puntos en común. Yo, el lector de esta polémica, también vivía en una ciudad vigilada, censurada, y en cuanto al atributo de ocupación, la semejanza se desdibujaba, las realidades ya no eran tangenciales.

Nuestro país en la primera mitad de la década del ochenta, no estaba ocupado por tropas extranjeras ni era un invasor el que había colocado a modo de títere a un general nativo para que administrara el país. Sin embargo, sí notaba que el puente que comunicaba las dos orillas era la ambigüedad.

La gente se adapta a situaciones que para otros a quienes les son ajenas pueden parecer insoportables. Esta suposición no es más que un reflejo idealista. Ignora eso que se llama

instinto de supervivencia y que no se reduce a un automatismo de tipo animal. Con nazis o sin nazis hay que acompañar a los chicos a la escuela, se debe ir al trabajo y viajar a horario en el subte, pagar el alquiler, hacer la cola en la panadería por la carestía, no olvidar recados, tener los documentos en regla, y divertirse.

Todos los libros y la documentación sobre la vida parisina bajo la Ocupación hablan de la normalidad diaria. La primera reacción ante la rendición de las tropas nacionales había sido de pánico. Las rutas eran canales de piedra demasiado estrechos para tanta gente que por miedo a un invasor desconocido huía con sus enseres sin destino cierto. Pero luego los ánimos se apaciguaron. No hubo violencia. Por el contrario, los alemanes respetaron a la ciudad y a sus habitantes; los jerarcas pactaron con un militar consagrado héroe de la Primera Guerra, la población sintió que el mariscal Pétain garantizaba la seguridad de todos, y poco a poco retomaron la vida de cada día y de todos los días.

Por eso muchos pudieron aceptar que la derrota militar, si bien era una afrenta al orgullo nacional, la responsabilidad de ella se podía adjudicar a los años de decadencia, de cobardía y de corrupción de una Tercera República dominada por socialistas y por judíos. Ese era el pensamiento de un importante sector de la población que no pertenecía sólo a una derecha anticomunista, católica o fascista, sino a esas porciones de la mayoría silenciosa que por no manifestarse tampoco dejaba de tener peso.

Poco a poco la vida se fue reorganizando. Este gradualismo es necesario para que la costumbre se teja con porciones mínimas cada día. Hay una serie de nuevos gestos que hay que asimilar.

El shock había sido inevitable. Una derrota militar humillante y la entrada de tropas foráneas a la ciudad capital de un imperio seguro de sí, rememoraba la derrota de 1870,

y sepultaba las glorias de Verdun.

La segregación a los judíos no se hizo esperar. Gerard Walter, en *La vie à Paris sous l' Occupation*, señala que por un decreto de 1942 emitido por el general Oberg, los judíos debían llevar la estrella amarilla y tenían prohibido circular por:

1) restaurantes y lugares de servicio de comidas

2) cafés, salones de té y bares

3) teatros

4) cines

5) conciertos

6) *music halls* y lugares de entretenimiento

7) cabinas telefónicas

8) mercados y ferias

9) piscinas y playas

10) museos

11) bibliotecas

12) exposiciones

13) castillos, fuertes, lugares históricos, así como por monumentos

14) manifestaciones deportivas ya fuere como participantes o como

espectadores

15) carreras

16) *campings*

17) parques.

Agrega Walter: «Una contribución útil al conocimiento de un doble problema surgido durante la última guerra, y que concierne en igual medida a civiles y militares es el acondicionamiento de la población de una capital enemiga ocupada por un vencedor, y el comportamiento de la misma

en una situación en la que se ve obligada a un cambio radical y brusco de reglas de morales y materiales de su existencia (...) El resultado debe ser obtenido por todos los medios disponibles: persuasión, coerción, corrupción, etc. La prensa estaba llamada a jugar un papel crucial para constituirse en el arma principal del arsenal de la guerra psicológica».

Y esta domesticación tuvo algunos logros. Dice el autor: «Un periodista norteamericano de paso por París, notaba que "hay una cierta confraternidad entre los soldados alemanes y la población... Las tropas alemanas se comportan como turistas ingenuos, produciendo en los franceses un efecto de agradable sorpresa. Resulta gracioso ver a cada soldado alemán con un aparato de fotos"».

La vida continúa. No todo es guerra. El periódico *Aujourd'hui* un 8 de enero de 1941, dice que si el mundo como tal se nos presenta amenazante, incierto, oprimente, se lo puede tomar por uno de sus extremos, como si fuera un pañuelo, y acercarlo a nuestro corazón. Veremos entonces la calle en la que vivimos, nuestra aldea, la casa que habitamos.

«Las guerras terminan, Europa puede derrumbarse y reconstruirse una y mil veces, las palomas blancas continuarán surcando el cielo de París y se posarán en el marco de nuestras ventanas con sus patitas triangulares, los árboles del barrio y los de las grandes rutas, bajo una corteza negra humedecida por las lluvias o surcada en hilos claros por la nieve fresca, albergarán siempre la savia protegida y perfumada de la primavera.»

La llamada «colaboración» estaba lejos de reducirse a una buena vecindad peatonal. Las relaciones económicas entre Francia y Alemania durante la guerra fueron de una enorme importancia para los nazis ya que contaron con mano de obra cautiva importada a su propio territorio; el 42% de su ingreso nacional provenía de su intercambio con Francia; y

para los franceses también contribuyó en una fuerte actividad agrícola con un campesinado solicitado por una fuerte demanda en materias primas y alimentos.

A los cursos gratuitos de alemán se inscribieron seis mil candidatos en el primer mes. Conciertos de Herbert von Karajan y exposiciones del escultor Arno Breker amenizaban la actividad cultural. En su libro clásico *Un allemand à Paris*, Gerhard Heller escribe que en setiembre de 1940 se firmó un acuerdo entre el sindicato de editores franceses por el que se comprometían a no publicar libros escritos por autores judíos, francmasones (después fueron agregados escritores comunistas) y todos quienes fueran considerados antialemanes. Sólo se someterían a las autoridades alemanas aquellos libros sobre los que hubiera dudas para no correr los riesgos de futuras confiscaciones con el perjuicio económico correspondiente.

En su hermoso ensayo *Le vent Paraclet*, de 1977, Michel Tournier, compañero de Gilles Deleuze, recuerda: «En verdad, la Resistencia fue convertida en un fenómeno de alcances nacionales después de la partida de los alemanes. Durante la ocupación, se restringió a un pequeño número de héroes cuyo coraje los destinaba a una masacre y cuyo desinterés los hizo alejarse de la carrera de prestigios iniciada después de la liberación. Haber participado activamente de la Resistencia y arrogarse el haber participado, implicaba dos psicologías bien diferentes, en realidad incompatibles.

»Los auténticos resistentes a menudo se sintieron sofocados, decepcionados, amargados, por la explosión del Mito de la Resistencia, dominante en la inmediata posguerra, que pretendía hacer creer que los jóvenes franceses se anotaban en la Resistencia entre 1940 y 1944, como si hicieran un servicio militar en un ambiente de autointoxicación en una época poco gloriosa para la

nación».

Podríamos abundar en testimonios sobre la vida cotidiana en la Francia ocupada, para dar una idea del mundo en que Bataille y Sartre publicaban sus escritos y, en el caso de Sartre, estrenaban sus obras de teatro, como *Las moscas*, esa nueva orestíada puesta en escena durante 1943.

Pero no se trata de hacer uso de las fuentes históricas a fin de derrumbar mitos acomodaticios para ungirse en una especie de Savonarola de la historia. Decir que los pueblos son cobardes, que los franceses eran fascistas, y que Sartre y Bataille eran un par de colaboracionistas solapados que no hicieron más que ubicarse en un podio a su conveniencia, este tipo de denuncia al revés es una necedad. Infantilismo de protesta.

Decía que la situación francesa bajo la ocupación tenía ciertas características comunes con la de nuestro país en la época del Proceso. Tanto allá como acá en un determinado momento el poder existente tenía tal consolidación, que podía pensarse en una perdurabilidad sin final y la irreversibilidad de los tiempos presentes. «Las urnas están bien guardadas», o un «nunca más» volverán los partidos políticos corruptos ni el peronismo venal y terrorista, entre el Mundial triunfal y la futura guerra de las Malvinas, soldaron a las fuerzas armadas en el poder; gobernaban ya sin represión física y con la autocensura de una cultura que había entendido el mensaje.

Por supuesto que había una intensa vida que nutría los chimentos sobre la farándula, se coronaban campeones mundiales de boxeo, se daban cursos de epistemología y psicoanálisis, hasta había disensos entre los que gobernaban que permitían creer en nuevos aires de libertad ya que se había ganado la guerra contra la subversión.

Las víctimas habían sido silenciadas, en el exilio las voces llegaban en sordina y a destiempo, y en nuestra localía

ganaba la cotidianidad.

Remito a mi escrito «Operación ternura» en *Historias de la Argentina deseada*, de 1994.

Pero no se vivía en un país de esclavos porque había manifestaciones de protesta obrera por los ajustes aprovechando las contradicciones de la misma junta gobernante. Tampoco se puede decir que los militares tenían el apoyo de las mayorías. No se adhiere a la existencia de las nubes, son, existen. Hay momentos en que el poder se hace natural, o sobrenatural. Es ineluctable. No se discute porque es lo que hay. Una densa nube de realismo conquista los espíritus. No es para llorar. Hablo de un fenómeno frecuente, el más frecuente que ofrece la historia.

Los libros de historia no pueden escribirse con capítulos de normalidad y conformismo, se las arreglan mejor con las mutaciones y revoluciones. Parecen más interesantes.

Dije «parecen» más interesantes, pero no lo son necesariamente. La historia de la conservación de lo que hay, de la conformidad con lo que existe, de la aceptación de lo que nos toca, es, como lo dijo Nietzsche, humano, demasiado humano.

Y el ser humano que lo es en demasía, tiene tanto derecho de existir como el superhombre.

Bataille y Sartre eran demasiado humanos, pero no eran colaboracionistas. Continuaron su labor «a pesar de todo».

Cuando yo escribía en mis cuadernos líneas como estas durante los años ochenta, y estudiaba materiales sobre la ocupación francesa, vi interrumpida mi labor con la guerra de Malvinas. La fiesta de Malvinas, o lo que sería el fin de la fiesta.

La patria

Los franceses también tenían una patria durante la guerra, y al haber sido derrotados por su enemigo consuetudinario,

no por eso todos sintieron que la perdían. Por el contrario, para muchos la habían perdido en la entreguerra; aquella nueva *belle époque*, *les années heureuses*, no habían sido otra cosa que una década infame.

Los Frentes Populares, el judío Blum, el pacifismo cobarde, la degeneración en el arte, la corrupción política, los desfalcos financieros (el caso Stavisky), la Tercera República fue la muestra evidente de la decadencia francesa.

Para muchos la derrota fue autoinfligida. Los alemanes no tenían más que pasear por París, no encontrarían obstáculos.

Hitler no era considerado el carnicero del modo como quedó signado en los libros de historia. Era el artífice de un milagro alemán, además del denunciante de un gusano metido en las entrañas de Europa corroída hasta la podredumbre.

La democracia parlamentaria no tenía defensores. Una masa considerable de franceses, como nosotros en los setenta, también querían guardar las urnas.

Intelectuales de brillo como Drieu la Rochelle, Lucien Rebatet, para no hablar del loco de Céline o el fanático Brassilach, sostenían la ilusión de que un nuevo amanecer se anunciaba.

Un historiador como Philippe Ariès, maestro en la materia de Michel Foucault, era un hombre moderado, respetuoso de las costumbres y de las libertades ajenas, pero no creía en la democracia liberal ni en la democracia *tout court*. Disfrutaba de la extravagancia de ser monarquista.

«Al individualismo democrático yo le oponía la comunidad tradicional restringida, el sentido de la solidaridad de un pequeño grupo (…) la sociabilidad. El sentido de la pequeña banda, de la colectividad forjada en las solidaridades de la vida cotidiana y de la costumbre.

Este modelo correspondía a un ideal de sociedad existente

en mi entorno de amistades: un Estado en el que el rey era el representante de Dios, y como Dios dejaba hacer (*laissez faire*), e intervenía muy de vez en cuando, casi por milagro, se vivía en una sociedad de comunidades libres, con suficiente vacío intersticial», dice Ariès en *Un historien du dimanche*.

De ahí que su pensamiento sobre la guerra fuera el siguiente: «No pensábamos que lo que se jugaba fuera sólo una derrota militar, o una modificación de fronteras —por más grave que se considerara— o una ocupación extranjera, sino de lo que se trataba era de un cambio en la moral y de civilización. Y así ocurrió».

Pongamos por ahora un paréntesis para quienes desde su ponderación exquisita no veían con malos ojos lo que acontecía a su alrededor.

Nos preguntamos: ¿cómo es posible que intelectuales de talento, en uso de una lucidez fuera de lo común, dispuestos a discutir todo lo concerniente a lo que cada uno sostiene sobre la condición humana, puedan conservar la serenidad, el aislamiento mental y la sensibilidad acotada, para hacerlo en medio de una ocupación militar por parte de un poder fascista, asesino y racista?

La respuesta no es simple, de serlo sería una escapatoria para reforzar prejuicios mediocres. Acusar de insensible, frívolo, cobarde, a quien escribe y edita en lugar de entregarse a la lucha armada, o la de señalar con el dedo fiscalizador a quienes publican aceptando la censura previa, ignora algunas sorpresas que puede deparar la realidad.

Lo que debatieron en más de una ocasión Sartre y Bataille aún en medio de la muerte, dejó huellas, y el combate de ideas que llevaron a cabo tuvo efectos en un doble sentido.

Décadas más tarde los argumentos de uno y otro campo depurados de su circunstancia seguían esgrimiéndose a

partir de las posiciones de ambos. Lo veremos, por ejemplo, en el tratamiento directo que le da Michel Foucault a Bataille. Pero por el otro lado, los dos no estaban tan alejados de la realidad en la que vivían en los tiempos de la guerra.

No es que usaran metáforas ni elisiones o barroquismos para sortear la censura. Decían lo que pensaban en los térmimos en los que pensaban. Y lo que creaban con un lenguaje filosófico como Sartre en su ontología fenomenológica y Bataille con su experiencia interior filosofante, era una prosa fuera de lo común, tanto por su contenido como por su forma.

De ser colaboracionistas hubieran panfleteado a granel sumándose a la ingente cantidad de palabras que justificaban el orden existente. Pero su lengua venía de otro lado, de un mundo nuevo, aún no decodificado, de un pensamiento que horadaba la opresión ideológica del enemigo.

Porque los nazis eran enemigos de los dos, enemigos victoriosos y dueños de la escena. Algunos sostienen que en el caso de Bataille, existía una cierta ambigüedad. Está planteado por Michel Surya en *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*. Su ataque al fascismo se congeniaba con cierta admiración a la cultura del Jefe, a lo que definía como lo «Heterogéneo».

Pero su cultura del sacrificio, de lo heroico, de la sangre derramada, se relacionaba más con aspectos cultuales del cristianismo que con la leyenda nazi.

En todo caso, tanto uno como otro, escribían en una situación sin un fin previsible. El triunfo alemán era probable. No se descartaba como dice Ariès que los nazis fueran los conductores de una nueva civilización, o los forjadores de una Europa al fin unida y reconciliada con sus valores propios, como lo afirmaba Drieu.

Aunque resulte extraño decirlo: Bataille y Sartre escribían como si los nazis no existieran. «Como si», porque no dejaban de respirar el mismo aire que sus compatriotas. Pero insuflaron un nuevo oxígeno, y lo hicieron batallando entre sí, en pequeños reductos, ante pocos invitados, en publicaciones por fuera del perímetro vigilado como *Les Cahiers du Sud*, editado en la costa Mediterránea ocupada por las tropas de Mussolini.

Cuenta Michel Tournier: «Un día de otoño de 1943, un libro cayó sobre nuestras mesas, como si aterrizara un meteoro: *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre».

«Ninguna duda nos estaba permitida: se nos había regalado un sistema. Nuestra alegría no tenía límites. Como los alumnos del Liceo del siglo IV a.C., o como los estudiantes de Iena en 1805, éramos los testigos afortunados del nacimiento de una filosofía. Aquel invierno en plena guerra, oscuro y helado, lo pasamos envueltos en frazadas y con parches de piel de conejo atadas a nuestros pies, pero con la cabeza ardiente…».

Por su parte, Deleuze en *L'Île Déserte et autres textes*: «La tristeza de tres generaciones sin maestros. Nuestros maestros no son sólo los profesores de la enseñanza pública, aunque tengamos necesidad de profesores. En el momento en que llegamos a la adultez, los maestros son los que nos impactan con una novedad radical, aquellos que saben inventar una técnica artística o literaria y encuentran los modos de pensar correspondientes a nuestra "modernidad", es decir a nuestras dificultades como a nuestros entusiasmos difusos. Sabemos que hay un único valor que nos diga que "esto es arte" o que "esto es verdadero": lo que es de primera mano, la auténtica novedad de lo que se dice, la pequeña música con la que se lo dice. Sartre fue todo esto para nosotros (para la generación que tenía veinte años durante la Liberación). ¿Quién podía decir algo nuevo si no era

Sartre? ¿Quién nos enseñó nuevos modos de pensar?».

Sartre publica en un mismo año *El ser y la nada* y la obra de teatro *Las moscas.* Además escribe para la revista *Les cahiers du sud* una serie de textos sobre varios autores entre los que destacamos los dedicados a Bataille, Camus y Blanchot.

Los dos, Sartre y Bataille, nos sirven para dar inicio a la pregunta sobre el deseo de revolución. Desde dos tradiciones distintas, la fenomenología y el surrealismo, llevan a un límite su pensamiento sobre el Ser.

Para Sartre, el ser se define por la conciencia. La conciencia es una fisura, una nada, un vacío y un estallido. Impide que el ser sea.

Bataille nos habla del deseo de Ser, del suplicio de quien desea serlo todo porque desea un imposible. Pero inevitable. Ya no como una «ilusión de la razón» a la manera de Kant que nos hablaba de la necesidad de plantearnos la pregunta por el sentido de la vida, por el origen de las cosas o por la inmortalidad del alma; no, en este caso es una ilusión de la pasión, y como tal, deseo.

En Sartre, la conciencia es inapresable. Se define por la quebradura del para sí. Este «para» no se puede suprimir. Nos miramos y miramos; se miran y nos miran. En los ojos de la víctima está su libertad. El verdugo no puede capturar o apagar esa mirada. En sus obras de teatro, mostrará que la libertad se define por la resistencia en la mirada del torturado.

Es un caso más de la lucha por el reconocimiento de la dialéctica hegeliana. Otro avatar de la épica entre el Amo y el Esclavo.

Serlo todo y el ser para sí, se enfrentan en un combate ontológico. Son dos formas del deseo, uno que aspira y fracasa, el otro que resiste y triunfa, en la atmósfera de esa

muestra hiperbólica de crimen organizado llamada genocidio.

Bataille y el Deseo de Ser Todo

Su escrito *Un nuevo místico*, dedicado a Bataille, es un texto fundacional. Lo es porque se trata de un enfrentamiento entre dos estilos de pensamiento que marcaron sendos surcos en la filosofía contemporánea. Pero además porque se ejecuta en la clave de un contraste tal y de una pureza sin grises, que nos permiten imaginar que aquel que quiera estudiar filosofía e inciarse en la disciplina, debería elegir en el umbral del Parnasso: ¿Sartre o Bataille?, y una vez hecha la elección someterse a las exigencias de uno u otro camino.

Ocurrió en los inicios de la filosofía con Platón y Aristóteles. Una fisura que determinó dos milenios en la historia del pensamiento. La opción era contundente. O se elegía la forma del diálogo o la del tratado; de la vivacidad de una oralidad simulada o la de la construcción proposicional cuya lógica es inmanente; de las alegorías o la del silogismo, del cielo o de la tierra, y la respuesta determinaba la elección de la puerta de ingreso al círculo de la filosofía.

Lo mismo sucede con San Agustín y Santo Tomás o entre Kant y Nietzsche, no porque cada uno de ellos haya sido de una importancia sin igual, sino porque han conformado duplas que se potencian entre sí, se constituyen en enemigos íntimos, marcan estilos contundentes y se necesitan para resaltar cada uno su singularidad.

En este caso, la peculiaridad del enfrentamiento filosófico entre estos dos intelectuales no se limita a sus respectivos contenidos ideativos sino a la circunstancia de aquel: una guerra mundial y la de vivir en un país ocupado por el ejército nazi que los sometían a una vigilancia ideológica y a

la acción de la censura.

Georges Bataille escribe *La experiencia interior*. Es la historia de un fracaso. El escritor es un místico ateo. Escribe Sumas Ateológicas (Gershom Scholem ya nos había advertido de los peligros del misticismo sin religión).

Por eso fracasa y choca contra la misma pared una y otra vez: la del lenguaje. Continua así una tradición. A pesar de la originalidad del idioma batailliano, su frustración remite a otra advertencia, esta vez de Platón, que en el *Fedro* afirmaba que una vez que el filósofo escribe, deja de ser sabio. La materialidad del alfabeto se rige por un principio de identidad, el armado sintáctico se compone de unidades discretas, y el conjunto de la intención comunicativa como de sentido, resulta de un sistema de discontinuidades articuladas.

El filósofo pierde la sabiduría que se define por la contemplación directa de la Luz llamada Verdad, y sólo aspira a estar lo más cerca posible de la claridad aunque viva en las sombras.

Mal puede entonces un deseo de fusión perderse en una totalidad, fluir en una corriente oceánica, lograrse con la literatura en cualquiera de sus expresiones.

Por eso Bataille sufre, dice que no puede serlo todo, y que toda disimulación de ese dolor —al que llama «suplicio»— es frágil respecto de la intensidad de su padecimiento. Ni una sonrisa irónica o escéptica, ni la complicidad de un guiño, la mueca de fatiga o el pretexto de agotamiento, ni los artilugios de la moralidad, de la actitud solemne, ninguna de las formas de la hipocresía, relativizan la sensación de abandono de un hombre que no puede serlo todo.

Dice: «Este libro es el relato de una desesperación». Lo curioso es que el mismo autor encuentra modos de convertir su estado crítico en otra cosa, en una suerte de superación

por una vía *non sancta.*

Emplea lenguaje cristiano ya que uno de los conceptos mayores de su pensamiento es el de «pecado», interpretado como la mancha o suciedad (*souillure*) en la que hay que caer para aproximarse a la divinidad. Una divinidad sin dios.

Pecar es algo malo, sin duda, Bataille no lo niega, por el contrario, es un mal afirmativo, activo, querido, y que se resuelve en la risa. La gran risa trágica que hace de Bataille un discípulo de Nietzsche.

En el sin fondo de la locura, en la orfandad de un universo risible que dice haber matado a un inexistente llamado Dios, en la órbita de una pérdida irreversible, emerge el espíritu trágico. La risa en su forma estridente de carcajada se hace escuchar desde el abismo dionisíaco.

Nos dice que la experiencia interior no se inscribe en ninguna confesión, es una vivencia desnuda y libre en el extremo de lo posible, que pone todo en tela de juicio, que trasmite un no saber a pesar de no ser inefable, y que no se fundamenta en creencias.

Una a-teología negativa que se expresa con privaciones y límites, y que se juega por completo en un deseo de «comunicar».

Pero la comunicación tal como la entiende Bataille no se da entre un emisor y un receptor entre quienes circula un mismo mensaje. Son dos seres que «no son todo» los que están en juego, y esta incompletud no los deja indemnes. No trasmiten una información ni un saber, sino un padecimiento, una herida, que deciden ahondar con el riesgo de perderse. Hasta de perder la vida, sucumbir y destruir el cuerpo.

Esta comunicación entre ruinas identitarias es lo más cercano a la fusión. El misticismo de Bataille se resuelve en la transgresión, es decir en la afrenta a la Ley y a la

Prohibición, en la desobediencia.

El límite que el mandamiento establece para que no perdamos la categoría de individuos, junto a nuestra condición de humanidad, tiene que ver con la sexualidad y el crimen. Las leyes de la reproducción y la vida del prójimo. Por lo que la transgresión es la rebelión del ángel.

La promiscuidad, las orgías, las perversiones, el crimen, el sadismo, la violencia entendida como borramiento de los límites, son los que nos pueden dar una idea del misticismo ateo que no puede serlo todo y que tampoco puede no desear serlo todo.

Toda comunicación que pretenda basarse en el entendimiento, en la racionalidad, no tiene efecto ya que todo decir modifica la visión. Toda súplica carece de respuesta desde el momento en que por el hecho de hablar «mis ojos se cierran».

Bataille dice en *L'expérience intérieur* que en la experiencia interior se disuelve la filosofía. Reafirma: «El principio que me guía contra todo tipo de ascetismo es que lo extremo sólo es accesible por exceso y nunca por defecto».

Lo excesivo no puede expresarse con argumentos racionales. Bataille dice que las palabras son arenas movedizas y que será necesario inventar un yoga literario para liberarse del poder del lenguaje.

Quedan dos dominios en los que las palabras callan: el silencio y el soplo. Pero nada podríamos decir sin sonidos articulados, y con esa nada vegetaríamos en el vacío lunar. Por lo que debemos encontrar una nueva forma de expresión en la que el sentido no se manifieste por operaciones separadas. Un relámpago, una irrupción violenta que no sea atrapada por el tiempo cansino de las frases y por los espejismos del reconocimiento cultural. La llamarada de un

instante.

Bataille es consciente de lo absurdo de su deseo. «La experiencia interior es conducida por la razón discursiva que es la única capaz de deshacer lo que ella misma elabora.»

La poesía puede llegar a ser la única que da cuenta del principio de insuficiencia que existe en la base de la vida de los hombres. El poeta hace del lenguaje una ruina, lleva a cabo un rito sacrificial en el que quema las palabras.

Bataille fue un estudioso de las culturas aborígenes y siguió de cerca los trabajos de Marcel Mauss, Levy Brühl, Alfred Métraux, además junto a Roger Caillois funda Le Collège de Sociologie. La idea de gasto (*dépense*) desarrollada en *La parte maldita*, y las de fiesta y sacrificio que describe de acuerdo con las ceremonias aztecas, pertenecen a ese espacio.

El poeta ejecuta en el lenguaje un rito sacrificial. En todo sacrificio, dice Bataille, los hombres por propia voluntad hacen uso de ciertos bienes en una región peligrosa en la que pueden surgir fuerzas destructivas.

De todos modos no dejan de ser palabras, y el caballo de Troya que introduce la poesía en la lengua es de manteca. Se derrite en la rebeldía de su sintaxis.

Se necesita un espíritu acorde para arriesgarse en el mundo de la imposibilidad. La filosofia nos ha enseñado el tiempo productivo. Hegel ha hecho del trabajo uno de los principales conceptos de su filosofía. Se inscribe en un proyecto, un tiempo por venir, de acumulación, que permite que el Criado venza al Amo con el día a día de su actividad. Es la victoria de lo utilitario.

Frente al Proyecto se yergue la Decisión, el instante en el que nos enfrentamos a la amenaza de la descomposición y el de la dispersión de la unidad tranquila del yo. Desafiamos nuestra pasión de autonomía.

Decidir que a pesar de no ser todo, de reconocer una sola verdad que es la del no saber, después de una catástrofe de la inteligencia, tomar la decisión de elegir la filosofía del suplicio, de lo sagrado, de la risa y la del éxtasis, convierte al tiempo en una variable contraria a la de su manejo productivo.

Un tiempo sin porvenir, ni ganado ni perdido.

Bataille dice que la memoria en Proust cumple la misma función que el soplo en un monje hindú. Y agrega algo sugestivo, señala que en Proust al tiempo se lo ve doble de un modo análogo a ver doble en el espacio.

Bataille durante la guerra no vive en París. Habita un casa de campo en un pueblo de la Normandía. Está enfermo. «Sucede que la fatiga física me detiene y como hace semanas estaba enfermo, y por las sugerencias de los médicos, y disponiendo de un único pulmón, debía recostarme de tanto en tanto».

Su tuberculosis se agrava. Su prosa trasmite una sensación de depresión. Su pensamiento es depresivo. Ninguna dolencia debería deslegitimar sus ideas. Una clínica del pensamiento no tiene por qué formar parte de un capítulo de la medicina, ni de la psicología. Menos del derecho penal que autorizaría a emitir sentencias inapelables. (Albert Camus denunciará este modo de valoración en Sartre).

Así como Deleuze nos habla de pensamientos esquizos, y otros lo hacen de modos histéricos de pensar, de prosas de la paranoia, de ruminaciones obsesivas, la depresión no anula el talento ni la profundidad de sentido. Dice Bataille: «Hay horas en que se rompe el hilo de Ariadna. Siento que me pudro. Se debe tener un coraje singular para no sucumbir a la depresión y continuar —¿en nombre de qué?».

Dice en otro párrafo: «Si uno va hasta el final, hay que

borrarse, padecer la soledad y sufrir duramente, renunciar al reconocimiento, estar por encima como un ausente, padecer como un insensato sin voluntad ni esperanza, estar en otro lugar».

Aquel que tiene un pensamiento sin voluntad, debe hacer cesar su agitación, ocultarla, o casi, «como un viejo alejado en un rincón, sin honor».

Y culmina así: «La última broma de la fiebre… en el silencio nuboso del corazón y en la melancolía de un día gris… una cama para un enfermo, recostado en el olvido… un rayo de sol cae sobre las sábanas… sobreviene un cúmulo de vidas… mi mano con una flor la acerca a mis labios».

El pensador navaja corta al ras

Esta agonía surrealista en nada conmovió a Sartre. El filósofo ocupa la escena intelectual durante la guerra y lanza sus toques de esgrima como si la batalla final fuera literaria.

No hablará de la persona de Bataille, porque para él esa persona no es más que un autor, es decir una firma literaria en el encabezamiento o en el final de un texto. Bataille es un género literario, miembro de una tradición ensayística bien francesa: el ensayo moral. Y como subespecie de aquel, lo coloca en un apartado con el nombre de «ensayo mártir».

Pero Sartre no cree en el sufrimiento de Bataille, ni en su desesperación, ni en su deseo de serlo todo; en un juicio de máxima lo califica de farsante, y en uno de mínima, de histérico.

«Ved mis úlceras y mis llagas. Y se abre de ropas». Una vez que el lector quiere echar una mirada, se cubre nuevamente… de palabras. Dice que es una muestra pobre de un maestro del género como Pascal, el penitente matemático.

Percibe en Bataille una voluntad de decir rápidamente las palabras que le llenan la boca, un desprecio febril, un

desorden jadeante, un simbolismo apasionado, una serie de gestos ampulosos de un exhibicionismo incontinente.

El estilo batailliano va y vuelve entre lo sublime, inaccesible e inefable, y la cotidianidad de la que hace gala el autor hace cómplice al lector de una rutina personal. Dice Sartre en *El hombre y las cosas* que Bataille «se sentía cómodo con la voluminosa personalidad de Breton, demostraba fríamente la superioridad de sus teorías y luego, de pronto, relataba hasta los detalles más pueriles de su vida mostrando las fotografías de los restaurantes donde había almorzado, de la tienda en la que compraba carbón». Por lo que establece entre autor y lector una promiscuidad retórica.

Sartre sitúa a su contrincante del lado de *Los pensamientos* de Pascal, *Las confesiones* de Rousseau, el *Ecce homo* de Nietzsche, *L'Amour fou* de André Breton, *L'Âge d'Homme* de Michel Leiris, toda una serie de geometrías apasionadas en las que ocupa un lugar.

«Se conocen esos famosos razonamientos helados y ardientes, inquietantes en su agria abstracción, que utilizan los apasionados, los paranoicos; su rigor es ya un desafío, una amenaza, su sospechosa inmovilidad hace presentir una lava tumultuosa. Así son los silogismos del señor Bataille: pruebas de orador, de celoso, de abogado, de loco, pero no de matemático.»

Sartre dice que Bataille odia el lenguaje como lo hace todo místico que opone el habla a la existencia. Hablar es descuartizarse en sujeto, verbo y predicado. Pero por otra parte, «las palabras son instrumentos de actos útiles, por lo que nombrar lo real es cubrirlo y velarlo con familiaridad, hacerlo pasar de golpe a la categoría de lo que Hegel llamaba *das bekante*, lo demasiado conocido, a la vez que inadvertido».

Así como Racine, agrega nuestro filósofo, se preguntaba cómo expresar los celos en versos endecasílabos con rima,

Bataille se pregunta cómo expresar el silencio con palabras. Por lo que nos encontramos con problemas pertenecientes a una estética determinada.

Sartre no hace más que intentar demostrar la inautenticidad de la experiencia interior de Bataille, que de experiencia no tiene nada; no hace más que disimular sus pretensiones literarias con un relato sobre vivencias límites para espíritus exclusivos.

Se presenta como un mártir, un supliciado por vaya a saber qué, un ser que se siente desgarrado por su imposibilidad de ser todo, de estar pleno e iluminado, y que por esta falta insoportable decide jugarse por entero en una cama con una prostituta.

Pero nada le alcanza, ni siquiera esos atentados al pundonor. Por no poder serlo todo, lo que hace es elaborar un pensamiento totalitario, es decir indiviso, inefable, complejo y temible. Una estética totalitaria compuesta por espasmos breves a los que llama aforismos, con todo su desprecio por la alternativa democrática que construye pensamientos que se enriquecen progresivamente.

Bataille emprende un camino inverso al de Platón, su viaje es hacia la caverna del no saber, y en aquella oscuridad pronuncia palabras como risa, éxtasis, suplicio, agonía, como si algo o alguien le hubieran impuesto un destino sufriente.

Su libro no es más que un relato edificante confeccionado con una verba dolorosa. Se percibe con claridad, agrega, el fondo cristiano de quien se educó y luego se escapó de un convento. Su necesidad de redención es la de quien se lamenta sin consuelo ante el epitafio de una lápida inútil, una tumba sin despojo, en la que se grabó «Dios ha muerto».

Bataille se suma a un elenco que se identifica con la filosofía del absurdo. Sartre enumera una serie de atributos

sombríos con sus derechos de autor: el desgarrón en Jaspers, la muerte en Malraux, el desamparo en Heidegger, el suspenso en Kafka, y la manía inútil en Camus y Blanchot.

No se salva nadie de sus epitafios, ni siquiera Camus a quien Sartre por aquellos años dice estimar especialmente, y a quien en un artículo de 1943 considera el escritor que publicó el mejor libro desde el Armisticio. Se refería a *El extranjero.*

Situado también en la gran tradición de los moralistas franceses, Sartre escribe: «El señor Camus tiene la coquetería de citar textos de Jaspers, Heidegger y Kierkegaard que, por lo demás, no parece comprender siempre bien».

Y por si algún lector sigue confundido, y para relativizar la originalidad de Camus, observa: «La muerte, el pluralismo irreductible de las verdades y de los seres, la ininteligibilidad de lo real, el azar, son los polos de lo absurdo. En verdad, no son estos temas muy nuevos y el señor Camus no los presenta como tales. Fueron enumerados desde el siglo XVIII, por cierta especie de razón seca, somera y contemplativa que es propiamente francesa; sirvieron de lugares comunes al pesimismo clásico».

Sartre está decidido a poner las cosas en su sitio respecto de la ideología del arte que fue dominante en la entreguerra: el surrealismo. No se trata de las pinturas de Ernst, Dalí o Magritte, ni de las imágenes inspiradas en una máquina de coser y el paragüas.

En la literatura, una figura surreal es el silencio. Dice: «El señor Camus habla mucho, y en *El mito de Sísifo* inclusive charla. Y, sin embargo, nos confía su amor al silencio».

En la serie de textos que Sartre escribe y publica en los años 42-43 bajo la Ocupación, elabora lo que podríamos llamar su ideología de la literatura, a la que le dará una

versión definitiva en *Situations II* con el título de «Qué es la literatura», de 1947.

En aquel libro satura de explicaciones su idea de «compromiso» (*engagement*) que dará lugar a años de debates sobre el tema. Fue el paso previo a la segunda etapa de su concepcion sobre el arte de escribir que ofrecerá en *Les Mots* y en *El idiota de la familia*.

Desde su idea de que el escritor le habla a sus semejantes, que tiene la responsabilidad de hacerlo en nombre de los que no pueden leer ni escribir, y además, como portavoz de quienes padecen el hambre, su crítica radical a toda la tradición del arte por el arte, a los romanticismos de variada especie, esta crítica culmina en la imagen del artista como bufón de la corte burguesa, una sacralización que disimula la estafa de una clase dominante que premia a sus payasos.

Su escrito sobre Bataille es parte de estos inicios críticos, como lo es el publicado sobre Camus, y otro sobre quien será otro novelista y ensayista ungido tiempo después por los antisartreanos —Foucault entre otros— como una gloria literaria: Maurice Blanchot.

En su «Aminadab o de lo fantástico considerado como un lenguaje», Sartre elogia a Blanchot, encomia pasajes de la novela, y subraya su talento… de imitador de Kafka. Así culmina su escrito: «Blanchot es ingenioso y sutil y a veces profundo, ama las palabras y lo único que le falta es encontrar su estilo. Su incursión en lo fantástico no deja de tener importancia; es decisiva. Kafka era inimitable, permanecía en el horizonte como una tentación perpetua. Al imitarlo sin saberlo, el señor Blanchot nos entrega y pone al día sus procedimientos. Estos, catalogados, clasificados, fijos e inútiles, dejan de asustar o de causar vértigo».

En el texto, Sartre tampoco olvida la adhesión de Blanchot durante su juventud al jefe político de la derecha y fundador de la Action Française, Charles Maurras.

Nuestro filósofo intenta demoler a todos los pensadores que se sitúan por encima del mundo y diagnostican su enfermedad. Afirma que están todos dentro del mundo y los juegos a los que se someten para salir y volver a entrar que juzgan como desgarros y heridas imposibles de suturar, no garantizan buena literatura, y menos aún aceptable filosofía.

Si es una verdad de perogrullo que no se hace buena literatura con buenos sentimientos, tampoco se logra con dolores crónicos.

Bataille asume que su pensamiento es contradictorio, como no deja de serlo uno de sus mentores, el ambiguo Kierkegaard. Sartre si bien reconoce que el filósofo danés no deja de ser una autoridad, dice: «Pero no hay motivo para admirar esas contradicciones; si el señor Bataille las ha encontrado en sí mismo es porque las ha puesto en él, introduciendo por la fuerza lo trascendente en lo inmanente».

Sartre está decidido a atacar a su contrincante desde todos los ángulos. Él es el filósofo de la conciencia, presentada como un agujero del ser, una nada que impide toda esencia identitaria, que nos separa de nosotros mismos y de las cosas, y que tampoco permite la pasividad del que recibe un atributo o padece un estado. «Si tengo conciencia de mi dependencia, la dependencia es objeto y la conciencia es independiente.»

Además esa vindicación del «instante» es otro lugar común que parte del instante intuitivo cartesiano, luego el instante de la mística, el instante angustiado y eterno de la libertad kierkegaardiana, el del goce gidiano o el de la reminiscencia proustiana.

Nadie puede salir del mundo para describirlo siendo parte de él. Sartre escribe que la piedra que cae, si pudiera sentir, no descubriría en su propia caída la ley de la caída de los cuerpos. Experimentarían la caída como un acontecimiento

único. Esta ley sólo será considerada como la de la caída de los otros cuerpos.

Quienes por inducción de observaciones empíricas establecen una ley y luego por analogía se colocan bajo su imperio, son los sociólogos. Lo que no es extraño ya que, dice Sartre, Bataille fue fundador del que llama «extraño» Colegio de Sociología en el que se invocaba el nombre de Durkheim y en nombre de una moral laica del siglo XIX se robaba la noción de «sagrado» para adaptarla a fines personales.

Por esta afición a la sociología, Bataille llega a identificarse con la supuesta intensidad metafísica de las fiestas primitivas. Encuentra en ellas una alternativa a nuestra sociedad productiva y utilitaria; los rituales en los que en la cima de las pirámides se desangran los cuerpos y se exhiben los corazones aún palpitantes, le dan a Bataille imágenes fuertes, que para Sartre no son más que pensamientos blandos.

Esta literatura extrema es una reminiscencia melancólica de las experiencias de los jóvenes de los años veinte en la primera posguerra, con tóxicos, deslices eróticos y vidas jugadas a cara o cruz.

Este mundo maravilloso se convierte en un viaje del que siempre se vuelve, en una palabra, es ni más ni menos que una experiencia. Y una vez el retorno concretado, la verdadera vida de Bataille, la de ser un empleado de la Biblioteca Nacional, leer pergaminos medievales, hacer el amor sobre sábanas almidonadas, comer en fondas de buen precio, una vida media y resguardada que para intensificar lo que sólo perdura, tiene momentos como los que cita su adversario: «Bataille, en una fórmula de la que no podría reprocharme que me ría, confiesa: “me crucifico de vez en cuando”».

Su experiencia interior deriva del humanismo

nietzscheano, que Sartre describe como el de una criatura abandonada que se rebela contra la creación, un mártir del absurdo que se crea nuevamente a sí mismo, un ser desafiante, el de la risa divina, el sátiro dionisíaco. A este llamado se le suma retazos de Schopenhauer, su dolorismo, y la afirmación gratuita del valor metafísico del sufrimiento.

La nada absoluta de Bataille es la contracara del ser absoluto, por lo que le da el premio de haber inventado frente a un panteísmo blanco de Spinoza, un panteísmo negro en el que la noche es total. Y Sartre, agrega: «Y este es el momento de aplicarle a nuestro autor lo que Hegel decía del absoluto schellingiano: de noche todas las vacas son negras».

Bataille es igual a los animales acorralados que reaccionan con una falsa muerte para salvar su vida. Este místico sin destino ante un callejón sin salida se evade con una especie de desvanecimiento extático. La risa, esa gran risa de centauro, es triste, depresiva, no nos hace reír en ningún momento. Y su mala fe pasional no propone nada, ni sirve para nada, «es como beber alcohol o calentarse al sol en la playa».

Bataille se rinde y se ríe

Bataille responde a esta andanada de golpes cortos, en un brevísimo texto incluído en *Sobre Nietzsche*. Dice: «Estoy contento de contemplarme bajo la luz acusadora del pensamiento lento».

No quiere polemizar. Entiende que dentro del esquema de Sartre el filósofo lleva las de ganar. El problema es el esquema. Bataille no busca la razón ni quiere tenerla. Su preocupación no es la coherencia. Si sus argumentos no cierran es porque su pensamiento discurre como un arroyo que desborda y se pierde. Sartre es cuneta y represa, no soporta a los seres indefinidos. Bataille no cree ni estima la

lógica proposicional sostenida por una cadena de definiciones. «Se me puede reprochar acabar en Dios y luego en el vacío! Tales reproches contradictorios apoyan mi afirmación: no acabo nunca.»

En el mes de marzo de 1944, dos meses antes de la Liberación, Bataille da una conferencia con el título «Le sommet et le declin», incluida en *Sur Nietzsche*. Lo traducimos por «La cima y el deterioro». «Declin» no es sólo bajada, ni decadencia, es necesario encontrar un vocablo que muestre un movimiento, un proceso abierto, una caída irreversible y gradual.

Bataille dice que no divide a los valores de acuerdo con un criterio sobre el bien y el mal, sino entre una moral de la cima y otra del deterioro. La primera responde a un exceso, a una exhuberancia de fuerzas, a la intensidad trágica, a un gasto de energía que no tiene medida y que violenta la integridad del ser. A partir de ahí, deduce, es una visión que más se aproxima al mal que al bien.

Por su parte, una moral del deterioro evidencia agotamiento y fatiga. Este debilitamiento es el fruto de un sobreesfuerzo por conservar y enriquecer al ser. De esta labor derivan los principios morales. Emitimos juicios como síntoma de una pérdida de fuerzas.

Toda comunicación se hace desde las heridas. Debe haber un flanco desgarrado para que un ser se abra. Sin esta hendidura que Bataille llama «pecado», tanto Dios como los hombres se mantendrían en un estado de aislamiento. Perseverar en su ser —el *conatus* de los clásicos— es estar solo e incomunicado.

El ser encerrado en sí mismo se aburre. El aburrimiento descubre la nada que habita el ser. El suicidio y el crimen se revelan como formas de superar el ser y rechazar la inquietud por lo que puede deparar el porvenir.

Nos detenemos un momento. Podríamos seguir con estas afirmaciones de Bataille que no harían más que cargar las tintas sobre la pose ridícula de una especie de vanguardista jubilado. Hablar de crímenes literarios frente a un auditorio de pensadores y académicos cuando detrás del muro de la institución se desplazan las tanquetas nazis disparando contra francotiradores de la Resistencia, y en Normandía mueren miles de soldados aliados que pretenden liberar a Francia, no deja alternativa ni permite circunstancias atenuantes: todo esto es ridículo, una vergüenza para la cultura francesa, un atentado al más mínimo pundonor.

¿Pero qué otra cosa debían hacer estos intelectuales si no era continuar con sus actividades? ¿Sacrificarse poniendo el pecho ante las tropas nazis? ¿Sería más decorosa una escena si todos ellos junto a Bataille, ansiosos y expectantes, fueran desplazados hacia nuestros días y estuvieran frente a un televisor, mirando durante horas las noticias de una CNN, como acostumbraban durante la guerra a pegar el oído a la radio para escuchar la BBC?

En lugar de ser espectadores pasivos de los acontecimientos, no renunciaron a escribir, leerse entre sí, hacer circular sus ideas, y debatir amurados en donde fuere.

Se pregunta Bataille: «¿Qué puede hacer un hombre lúcido que en este mundo asume para sí mismo una exigencia sin consideración a nada ni a nadie?».

Para él no se trata de ascetismo porque es absurdo tener un proyecto de santidad. No se diferencia del cálculo de cualquier negociante. La salvación no es más que un beneficio, pertenece a la normativa del interés. Frente a ella le opone las formas del vértigo. El gasto y el exceso frente al esfuerzo.

Pero sólo desde una moral del deterioro se puede hablar de la cima. Además, parece imposible que los hombres rechacen toda idea de futuro. Bataille dice que desea mandar

al mismísimo diablo todo deseo de perdurar, de porvenir, pero siente que se volvería loco y le anularía la mera posibilidad de hablar.

Prosigue Bataille agregando más confesiones, es cierto que no acaba. ¿Cuánto tiempo se le puede dedicar a un hombre que dice que quiere lo que no puede, que desea lo imposible, que considera vano expresarse con palabras pero que sin ellas no puede vivir, que está atrapado por la paradoja y que liberarse de ella es una insensatez, que busca con ansiedad respuestas aunque se resigna a que jamás sabrá nada?

Mucho, se le dedicará mucho tiempo, infinidad de lecturas, homenajes, respeto, admiración y reconocimiento. Más de muerto que en vida.

Este texto de Bataille incluido en la compilación que tiene el título «Sobre Nietzsche», dará lugar a una reunión de discusión en la que participarán junto al autor, Arthur Adamov, Maurice Blanchot, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jean Daniélou, Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paulhan y nuestro amigo: Jean Paul Sartre.

Por si quedaban dudas acerca del interés que despertaba el pensamiento de Bataille, los nombres aquí reunidos son prueba suficiente de la importancia, o al menos de la curiosidad, generada por este hombre aislado y enfermo en una casa de Normandía, bibliotecario y archivista, pero de una actividad cultural intensa dado que fue cofundador del Colegio de Sociología al que casi todos asistieron y de una revista como *Acéphale*, entre otras publicaciones.

Podemos imaginar que en una situación como la que se vivía en París, una ciudad ocupada por un ejército extranjero, en medio de una guerra total, y con todos los rincones vigilados en busca de resistentes, judíos, disidentes,

sospechosos, en un territorio bajo custodia, la comunidad intelectual no colaboracionista estrechó sus vínculos, y trataba de no perder contacto como un modo de supervivencia, rodeados como estaban de escritores, artistas, funcionarios y espías que sí colaboraban con el enemigo hasta con entusiasmo.

Los intercambios entre los participantes de este simposio se publicaron en 1945, en la Francia liberada, con el título: «Discusión sobre el pecado», un anuncio algo caprichoso pero comprensible ya que se editó en la revista *Dios viviente*.

Pierre Klossowski, amigo de Bataille, traductor de Heidegger y Wittgenstein, autor de libros de culto para los jóvenes filósofos como Foucault y Deleuze, compañero de Bataille en la introducción intempestiva del Marqués de Sade en el ambiente filosófico francés, y responsable de haber entregado una nueva versión de Nietzsche (*Sade, mon prochâin*, *Nietzsche et le cercle vicieux*), es quien resumirá la conferencia sobre la moral de la cima y la del deterioro.

Después se inicia el debate y toma la palabra el pastor jesuita Jean Daniélou. Se trata de un erudito que escribió textos de enorme importancia sobre el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, en los que resignificaba la historia del nacimiento del cristianismo en el seno de la comunidad judía de los esenios. Su nombre, ya ungido cardenal primado de Francia y candidato a ser futuro Papa, fue motivo de escándalo porque falleció en la casa de una prostituta, la famosa Mimí Santoni. Digna historia para Bataille.

Daniélou a pesar de su espíritu piadoso no tiene demasiada conmiseración con Bataille. Piensa que hay seres que no tienen el coraje de atravesar los desiertos que en cierto momento la vida nos impone, ni pueden estar solos en las noches, y que resuelven sus debilidades inventando un camino pecaminoso del que esperan gozar en estado de éxtasis.

Estos espíritus asustadizos no soportan que la vida tenga un límite, bucean en meandros que les permitan olvidar su mortalidad, lo llaman «comunicación», y diagraman una utopía mística para fusionarse y olvidarse de sí.

La santidad no tiene nada que ver como cree Bataille, sigue el cura, con un proyecto de salvación de quienes restringen sus placeres en busca de un premio mayor. La santidad es, justamente, la aceptación de la desesperación, y la asunción de nuestra condición de mortales. El dios de Bataille es el dios de los filósofos, una quimera conceptual que llena el vacío con sus propias aporías.

Y tendría esa solución que tanto busca si tan sólo abriera los ojos a nuestro señor Jesucristo, quien por la resurrección, nos da la confirmación de una existencia sin límite, y la esperanza de la cura de nuestra alma.

Cuando Bataille sostiene que la existencia del ser, tanto el divino como el humano, de no comunicarse en el mal y en el pecado, está sometida al goteo monótono del aburrimiento, quizás, de acuerdo con sus preferencias históricas, dice Daniélou con ironía, en el Medioevo o en los tiempos de los Borgia, la Iglesia debía ser más divertida.

Una vez finalizada la intervención del prelado, Pierre Klossowski también dice algo curioso, esta vez con la intención de fortalecer la posición de su amigo.

Está de acuerdo con que el mundo es aburrido —sin comentarios en un mundo en el que acaban de morir acribillados y gaseados cuarenta millones de seres humanos entre militares y civiles— y que la mejor manera de no aburrirse es sentirse culpable por transgredir normas, leyes, todo el ámbito de lo prohibido. Si no nos sentimos culpables, es decir, si ya no podemos obtener que Dios se fije en nosotros —porque para el Señor contamos, y mucho, cuando cometemos una falta— entonces nos convertimos en seres responsables, moralmente intachables, sentimos que

cumplimos con nuestro deber… y nos aburrimos. Ni Dios nos mira.

Por eso para Bataille, dice Klossowski, el estadio religioso es trascendente respecto del estadio ético, igual que en Kierkegaard. Lo sagrado en Bataille, prosigue, desintegra la dimensión ética y se confunde con el estadio estético.

Sin embargo, esta conjunción entre lo estético no se da en Kierkegaard. Estimamos que Klossowski se cofunde.

Para el danés el mundo de los placeres es incompatible con el salto al vacío de lo religioso. Es cierto que osciló permanentemente entre sus amores por Regine y la figura del padre que sacrifica a su hijo por devoción al señor, pero, al menos teóricamente, su reglamento de los tres estadios de la personalidad —estético, ético y religioso— estaban bien definidos.

Si queremos circunscribir algo a las apuradas la originalidad de Bataille, para decirlo así, y de Klossowski, es la de crear un misticismo del sexo de un modo ateo, sin dioses, sin kamasutra, sin tantra yoga, así, a lo occidental: en un prostículo… perdón… lo dejo tal cual, juro que fue un lapsus de teclado: prostíbulo.

Es llamativa la intervención del escritor Adamov, al referirse únicamente a la voz de Bataille. Se interesa por el contenido de su alocución, pero lo que lo ha convencido de la verdad y fuerza de sus dichos es el tono de su voz, que no duda en calificar de auténtica.

Para el filósofo Jean Hyppolite, el concepto de comunicación no apunta a una nada, una disolución, ni al desgarramiento, sino a un ser. Sostiene que en Bataille la nada no es trascendente sino que está en nosotros, por lo que todo se invierte.

Sartre aprovecha estas últimas palabras para advertirle a Bataille que la nada que inventó y bautizó es una totalidad

plena, y que de ser cierto lo que dice Hyppolite, lo que se busca es al Ser como tal y perderse en él. No hay nada que se parezca a una nada.

Además, de acuerdo con Bataille, agrega, se tiene la sensación de que se puede violar a destajo como se bebe una taza de café. Sartre dice que la moral que se presenta en nombre de la transgresión es rara, porque niega la búsqueda de un bien al tiempo que decreta su legitimidad. Sin duda que, para Bataille, el éxtasis es un gran bien.

Bataille lo mira a Sartre como a un marciano disecado que sólo engulle silogismos. Lo expresa de acuerdo con las reglas de la cortesía francesa: «Me parece que usted peca de cierta exageración en lo que concierne a las significaciones lógicas».

Se permite instruirlo en cuestiones básicas. Le recuerda que no somos seres simples, nosotros los humanos, que un especialista en peritajes lógicos no puede separarnos en trozos o partes como si fuéramos siameses de una sola pieza. Un pedacito a la derecha, otro a la izquierda. El que lo hace cree en el uso de la inteligencia en su grado máximo, un sibarita de la argumentación, y no es más que un producto del comercio proposicional.

Creer que porque se tiene una visión o una necesidad de vivir intensamente, de no sucumbir al tedio de la conservación de sí, uno se convierte en Jack el Destripador, un ser amoral que mata para confirmar el concepto de mal radical, es un síntoma escolar.

Matar para corroborar la pertinencia de un concepto es una enfermedad de los ideólogos, y Bataille dice no aleccionar a nadie. Si matara a alguien, sentiría que cometió un acto abominable. Pero ese sentir no excluye que imagine y se proponga llegar al límite de sus posibilidades.

Al escuchar esto último, Arthur Adamov, aún encantado

con el tono de voz de Bataille, hace un aporte interesante. Una partuza, así es, la famosa cama redonda como decimos los argentinos, otros la llaman orgía para darle un significado universal, es una situación que desafía nuestras costumbres monógamas, virginales, puritanas, comedidas. Hay que tirarse al barro de la historia. Pero una vez finalizada la sesión, dice el escritor, estamos desmoralizados por «la dispersión a la que esa búsqueda nos conduce».

No sabemos si Adamov tuvo éxito en su intento de clarificar el debate; deprimirnos porque la abundancia de sexo anónimo nos «dispersa», no parece resumir el talento metafísico que pretende contener la obra Bataille.

Pero partuza mediante, Sartre interviene nuevamente y sentencia que la búsqueda de éxtasis no deja de ser un valor. No ceja en su empeño de calificar a Bataille de moralista.

Bataille no se siente ofendido ante la intencionada provocación. Confirma a su interlocutor que su propio pensamiento proviene de la moral del deterioro. A partir de esta se generan los valores. La moral superior, la de la cima, se disuelve, renuncia a sí misma, y nos inunda la noche. Sólo nos queda el movimiento contestatario de todos los valores.

A falta de éxtasis, ejercemos el espíritu crítico, como confiesa hacerlo con frecuencia el mismo Bataille.

Vuelve Sartre a recordarle que no hace más que practicar una moral de la búsqueda. O goza o protesta.

Bataille le retruca que decir eso es excederse en la voluntad de significar. Y trata de sintetizar su derrotero con la siguiente alternativa:

a) anularse; renunciar a toda posible salida de sí, dedicarse a fabricar una economía del gasto racional.

b) derrochar; puro consumo y consumación; lujo; el absurdo.

Además, interrumpe Sartre, ¿por qué esa insistencia en

hablar de pecado y no de falta?, una palabra cristiana en lugar de otra secular. Bataille responde: porque la prefiero a las abstracciones. Es la diferencia entre el cumplimiento del deber y la sensación extática.

Daniélou interviene en la disputa entre los dos contendientes y ve que Sartre quiere encerrarlo a Bataille en una posición y que Bataille se le escabulle porque le tiene fobia a las posiciones.

Finalmente, Bataille cierra la reunión con una confesión y una autocrítica.

Se dio cuenta de que nadie percibe lo que se divierte diciendo lo que dice. Que no pudo trasmitir la alegría que siente con sus ideas. No advierten el desparpajo con el que se mueve, ni lo poco que le importa si fracasa en sus dichos y en su capacidad de convencimiento.

Sabe que existen las trampas para quien trasmite con palabras de angustia alegrías desmesuradas, y se lo atribuye al lenguaje que no nos permite expresar algo bueno que es mera pérdida. Las palabras se agrupan en proposiciones conformadas por una sucesión de identidades.

Termina recordando que para Nietzsche la tragedia debía ser recibida con una risotada. Gandillac replica que en todo caso no será «la risa de la paz», y Bataille responde: «Sólo puedo hablar de una risa feliz y pueril».

En nombre del Padre y del niño

En una carta fechada en 1950 a su amigo René Char quien llevaba a cabo un cuestionario para la revista *Émpédocle* sobre el tema de las «incompatibilidades», Bataille aprovecha la ocasión para desplegar su posición, su distancia y sus críticas a las ideas en boga que puso en escena Sartre sobre el compromiso político del escritor. La carta fue reproducida y traducida en el libro *Georges Bataille. Una teoría del exceso*, de Axel Gasquet, de 1996.

Dice que de acuerdo con esta doctrina el lenguaje es un momento particular de la acción, y que de este modo crea una moral de la literatura que muestra que de no supeditarse a la praxis política se torna en una actividad miserable, denunciada como una labor inútil y superflua.

Bataille no se deja convencer por las teorías de Sartre que obliga a optar entre literatura comprometida y la otra cortesana y elitista, un resabio de la división maniquea del estalinismo entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. No se trata más que de una nueva tentativa de la vulgaridad utilitarista que condena al que no es rendidor y productivo como un ser sobrante, un vagabundo parásito o un acomodado a perpetuidad.

A veces, reconoce Bataille, el hecho de pertenecer a una comunidad, un grupo o una minoría oprimida o perseguida, hace que el escritor esté comprometido con una situación que se le impone. Es el caso de Richard Wright, el escritor negro, leído y comentado por Sartre. Pero en la mayoría de los casos vemos cómo la limitación del acto de escribir a la denuncia de una dominación, permite que cuando nada es exigido por el contexto inmediato, las convicciones no sean más que un «acto de proselitismo. Se niega así expresamente el sentido de una "pasión inútil", de una existencia vana y soberana, que en su conjunto debería ser un bien exclusivo de la humanidad».

En una familia tradicional, agrega, «un poeta que dilapida el patrimonio, es un maldito...», lo mismo que un escritor que derrocha los recursos de la sociedad que lo alimenta.

La réplica a esta posición de compromiso es contundente: «El espíritu de la literatura siempre está, lo quiera o no el escritor, del lado del derroche, de la ausencia de objetivo definido, de la pasión que socava sin otro fin que sí mismo, con el único propósito de corroer. Dado que toda sociedad está dirigida en el sentido de la utilidad, la literatura —al

menos por indulgencia, como un descanso menor— siempre debe oponerse a esta dirección».

En esta carta a René Char, el poeta que fue un jefe de la Resistencia, Bataille reivindica para el escritor la herencia de reyes y sacerdotes que ocupaban el lugar apartado del resto de los hombres con la legitimidad de lo sacralizado; esta vez, en la modernidad, con la decadencia de lo sacro, quien elige el camino de la literatura querrá transformar el privilegio menor de los reyes que era el de renunciar al poder, en un privilegio mayor: el de no poder nada.

Por lo que el escritor en la sociedad activa se verá reducido a la parálisis de la muerte.

La relación entre Sartre y Bataille no se limitó al intercambio polémico de los años de la ocupación y al de la inmediata posguerra. Tiempo después, Bataille dedicará un capítulo de *La littérature et le mal*, de 1957, al *Saint Genet, comédien et martyr*, de Sartre.

Aquel libro produjo una conmoción. El impacto provino de un volumen programado como un prefacio para las obras completas de Genet que el filósofo no pudo terminar antes de setecientas páginas. Más de una vez Sartre incurría en la saturación argumentativa y la incontinencia literaria. Los tres tomos inconclusos del Flaubert, o aquel guion para una película de Freud que valía por su peso y volumen, o las miles de hojas inéditas de escritos sobre la moral o sobre la razón dialéctica, parecen provenir de un síntoma que oficia de pensamiento.

Bataille que había empleado su tiempo en escribir sobre el suplicio, sobre los excesos y las transgresiones, no podía evitar pasar por el monumento sartreano dedicado a un ejemplo de la marginalidad, de la subversión y del mal, como el poeta ladrón Genet.

Dice que el libro de Sartre es digno de interés, reconoce su

dimensión monumental y percibe un uso excesivo de la inteligencia; por otra parte señala que el lector es víctima de una agresividad asfixiante que lo deja con una sensación de confusión a la vez que con un sentimiento de un desastre generado por lo que llama «un engaño universal». No resulta claro en qué consiste esa trampa gigantesca. Una vez dicho esto pondera el libro por la luz que vierte sobre «la situación actual del hombre».

Las ambigüedades se extienden, los reproches y las críticas apenas se endulzan con un atributo positivo. Por ejemplo, Bataille no puede desconocer que Sartre domina la escena filosófica francesa, cree que seguramente es acreedor de tal distinción, aunque, en tiempos en los que la cultura está en un franco proceso de descomposición y de la que nada bueno se espera en lo inmediato, considera que tal vigencia y prestigio poco sentido tienen.

Lo que no quita, piensa Bataille, que esté en presencia de uno de los libros más ricos en contenido de los tiempos que corren. Una obra maestra, agrega, aunque el destinatario de tanto talento no sea un gran escritor. Indudablemente, dice, no estamos ante un Pascal ni ante un Voltaire, sino, más bien, frente a un producto del esnobismo.

Bataille continúa con el empleo de este método conocido como el del *double bind*, inductor del comportamiento esquizofrénico, para afirmar que Sartre pudo ver con precisión que Genet debía ser beatificado; el nombre mismo de Saint Genet muestra que en este caso se trata del Mal Supremo, de una soberanía establecida en nombre del mal radical. Sin embargo, reflexiona, el libro de Sartre es profundo a la vez que decepcionante, desborda de ideas pero no es más que el comienzo de un trabajo que aún debe llevarse a cabo.

Bataille dice que Sartre no encuentra la solución para pasar de una moral de la libertad a la moral común que

impone una serie de obligaciones. Hace una torsión en su concepto de «comunicación», que en sus escritos sobre la experiencia interior describía como el lazo entre seres heridos e incompletos, para pensarlo ahora como un circuito que vincula a los hombres. Pero precisa que hay dos comunicaciones, una débil, la que se da en el mundo profano, en la prosa argumental y en las acciones concebidas en términos de productividad; y la otra, una comunicación fuerte, que se concreta en fiestas, en dramas, en la sensualidad, en el amor y en las separaciones.

Señala que el desprecio que Sartre tiene respecto a lo que llama «sociólogos», le resta lucidez, ya que si se despojara de ciertos prejuicios podría incorporar a su dilema moral los aportes de Marcel Mauss y Roger Caillois.

Gracias a esos trabajos antropológicos, podemos explicar los rasgos diferenciales entre la humanidad y la animalidad, y la vigencia operativa de la categoría de la «prohibición» (l'interdit), que nos lleva a pensar la soberanía y la transgresión.

Agrega que las prohibiciones relativas al incesto, al canibalismo, al contacto con la sangre menstrual, la obscenidad y el pudor frente a la desnudez, así como el crimen, no pueden ser soslayados por quien dice ocuparse de cuestiones morales.

Bataille no fue el único que soportó las invectivas de Sartre. Menos soportó el silencio y se dedicó a responderle en variadas ocasiones. Raymond Aron es otro ejemplo de alguien denostado por el filósofo, y que a pesar de su confesada admiración contraatacó en más de un texto con gran esfuerzo argumental.

Camus sobrellevó su dolor como pudo y aceptó que la condena de Sartre terminó por aislarlo de la comunidad cultural parisina. Merleau-Ponty decidió abandonar el campo político, abocarse a la tarea académica y no discutir

más con su antiguo amigo.

Por su parte, Sartre se daba por satisfecho con una primera y definitiva descalificación.

Creo que la lectura que hace Bataille del *Baudelaire* de Sartre, muestra con más nitidez aquello que enfrenta a los dos pensadores, al menos define la posición del que fue agraviado con el nombre de «ensayista mártir».

Sartre escribe su libro sobre el poeta de *Las flores del mal* en 1947, en las vísperas de la publicación de su plataforma literaria *¿Qué es la literatura?*

Dice que Baudelaire es Narciso, su lógica identitaria se formula Yo = Yo. Lo que no significa que su vida sea agradable, por el contrario es felizmente desdichada. Le gusta sufrir y rebelarse. Para sufrir necesita odiarse a sí mismo, que Sartre transcribe con el léxico del antiguo griego: *heautontimorumenos* (aquel que se atormenta a sí mismo). Y para rebelarse le es indispensable que nada cambie, que las autoridades que quieran someterlo no cedan sus espacios para proseguir su acto de rebeldía.

Si no se rebela y si no sufre, se aburre, el así llamado *spleen*. El estado anímico del dandy, del *flâneur*. En síntesis, Baudelaire es un niño enfadado que no soportó el segundo matrimonio de su madre.

Esta entrega es para el poeta maldito. Por su parte, Sartre es una persona libre… de decir lo que se le antoja, y de no decir lo que no se le antoja. Por ejemplo, que ese encono que comparte con su presa hacia su padrastro —detestaba al ocupante de la cama en el segundo matrimonio de su madre — es parte de *Las palabras*, su autobiografía. Pero, además, para patentar su desenvoltura, confesó que carece de superyó, vive liviano, puede lanzar sus dardos y atacar con total apoyo de sí mismo.

La diferencia reside en que a pesar del común apego a la

madre y del odio a un nuevo padre, Sartre no es Baudelaire, no es un niñito caprichoso sino un adulto que, al contrario de Baudelaire, superó el estadio infantil tutelado por la mirada dulce y terrible de los padres.

Insiste en la figura degradante del infantilismo del poeta, la de ser un eterno menor, un adolescente envejecido.

Decidió ser un pecador que adoraba la vida, en especial si era una existencia encadenada, que le facilitaba los amores impuros. Por eso concebía la vida bajo la forma del erotismo.

Por un lado Baudelaire decía que hacía arte por el arte y que sus escritos no eran más que una travesura; y por el otro se presentaba como un condenado por la sociedad. Por eso, y por mucho más, Sartre no le cree a Baudelaire, no cree en su satanismo porque el diablo es el símbolo de los niños obedientes.

La duplicidad del poeta se muestra también en su deseo de patear el tablero al tiempo que sueña con ser una estatua glorificada por su genio poético.

Sartre vuelca en este escrito su arsenal fenomenológico y su crítica moral enunciada en *El ser y la nada*. Baudelaire es un caso de mala fe, de creer a medias, de no tomarse en serio, de siempre tener alguna salida para no responder por sus actos, de hacer creer que guarda siempre un material de reserva para presumir que es más de lo que hace, de «querer parecer» y de no poder dejar de posar.

El filósofo nos da un veredicto que va más allá de este caso particular: «Todo hombre es una impostura».

Baudelaire, según Sartre, para escapar de la caricatura —a la que le dedicó un hermoso ensayo—, vive su intensidad respecto de sí con una lucidez autopunitiva, escoge sufrir sus defectos de ser inclemente consigo mismo y de encarnar este apotegma: «El dolor es el aspecto afectivo de la lucidez».

Sartre es el *pater seraficus*. El encantador de adolescentes. Sólo un diablo alternativo nos libera de las garras familiares. Filósofo de juventudes, se apostasiaba en sus dobles. A veces era Mateo, personaje de *Los caminos de la libertad*, otras el demiurgo que describía la infancia de un jefe. Su risa seca y muda alzaba su dedo índice para señalar nuestra guarida. Inclemente sofista, cartesiano de los peores, a pesar de mucosas agrietadas, sale de noche a oler poetas. Le encantan los espíritus intensos como Baudelaire y Bataille, niñitos de pecho, buscadores de la gran Madre.

Pero ¡qué bien disimulaba! Decía con un aire prístino que no tenía superyó. Es decir, pensemos un momento, ¿qué quiere decir? Aventuremos: no tenía culpa. No le importaban sus defectos. ¿Era un perverso? No lo parece. Come chucrut, le gusta la grasa barata, no toma vino, es whiskero, y ultrapetiso, además de superbizco, y una boca babosa con dientes negros de nicotina. ¿Cómo hacía para seducir a tantas bellezas? Les hablaba, fumaba y les echaba humo en la cara, y escribía.

Además, su madre lo adoraba, y tenía una compañera con la que se habían jurado lealtad eterna. Dos mujeres con garantía de por vida.

Pero además era galante, amable, jamás gritón. Cuando no estaba de acuerdo con un intelectual presumido, se lo decía con el mismo tono en que le advertía a una dama que tenía abierta la cartera.

En su infancia, mimado por su madre, la llamaba Anne Marie como a una novia, bajo la sombra y la luz de su abuelo que lo miraba con aprobación y promesa, no transitó por el desencanto. Pudo rebelarse sin daño.

Bataille es su contracara. Qué distinta fue su vida. Desde los quince años Georges Bataille debe atender a un padre sifilítico que se vuelve demente y yace inmóvil por una degeneración irreversible. No va al baño y defeca al lado de

su sillón. Además, se orina encima. El hijo limpia. La madre delira y quiere suicidarse. El hermano mayor es llamado a las filas en la primera guerra. Bataille está solo en una casa oscura, deteriorada, con dos padres fuera de sí. Uno que se muere y otro que quiere morirse.

Su vida es sombría y sucia. En la adolescencia decide convertirse al catolicismo. Lo hace en el momento en el que junto a su madre, deciden abandonar al padre en la ciudad de Reims. Así lo cuenta Michel Surya en *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre.*

En 1914, en los inicios de la Primera Guerra Mundial, los alemanes sitian la ciudad y la bombardean. La población entra en estado de pánico. Huye. Los Bataille también. El padre inválido, impedido y ciego, queda solo en la casa. Los obuces la destruyen y muere. Bataille dice que lo amaba.

La vida del escritor seguirá su rumbo de un modo gris, como un bibliotecario enfermo de tuberculosis. Sin embargo, Bataille considera que vivir es un don, un milagro que resulta de acuerdo con sus cálculos de la coincidencia de un espermatozoide y un óvulo entre doscientos veinticinco trillones de fracasos.

Siempre le interesó el mundo cromosomático, el de la cariocinesis, en el que se inspira para hablar de erotismo. Pero volvamos a Baudelaire, y al modo en que una vez leído el ensayo de Sartre, Bataille le responde en defensa propia.

Lo hace en defensa de la niñez. Como si fuera el portavoz del Principito de Saint-Exupéry. Reivindica lo que llama puerilidad. «No veo interés en ciertas polémicas: mi intención no es hacer una acusación personal, sino defender a la poesía», dice en *La littérature et le mal*).

No dejan de ser ciertas las aseveraciones sartreanas de que una cosa muy diferente es ser ateo y aceptar la orfandad en un mundo vacío, y otra una especie de hereje que brama

contra Dios y se reclama de las tempestades satánicas.

Bataille no tiene problema alguno en ser uno más del aquelarre de los poetas, un exorcista adherido a las potencias divinas, un fragmento mal ajustado del orden universal.

Afirma que la literatura no es un producto necesario. Se podría vivir sin ella. Pero el mundo sin la voluntad de decoración, sin la pulsión ornamental, es decir, sin derroche, sin gasto superfluo, sin lujo, estaría habitado por superyós en jefe, marcando el paso de legiones al son de la música de *The Wall*.

Es posible que Sartre tenga razón, Baudelaire es el mal, y sus poemas, las flores del mal. Frente a un adulto que juzga la minoridad del poeta, frente a la madurez del ser auténtico, responsable, comprometido, proyectado a un futuro, prometeico y activo, no hay salida. El menor merece el castigo, no se le permite divertirse. A lo sumo, podrá gozar de un recreo autorizado una vez cumplido el deber. Un fugaz domingo.

Las amonestaciones de Sartre son terminantes. El infante quiere tener las prerrogativas del adulto sin sus obligaciones. Ser libre a costa de aquellos a los que dice divertir. ¿Pero estamos seguros de que Sartre le habla sólo a Bataille, o además de arrinconarlo con juicios sumarios, no deja de hablarse a sí mismo en su permanente litigio contra su propia condición de escritor?

¿Un combate contra su propia sombra con resultado incierto a pesar de los tres tomos escritos sobre el escritor por antonomasia como Flaubert?

Bataille está del otro lado de la fosa. No tiene apuro en salir de su cuna. De ser mecido por la belleza. Si lo desprecian por ser un rengo, un ser mal parado y peor establecido, es decir, un poeta, acepta su condición. Llegó a la conclusión de que con los grandes no se discute, o se les

obedece o se los olvida. En realidad, Bataille no les obedece, y los recuerda.

Si Baudelaire y él mismo pertenecen a la feria infantil de los débiles, a los que se pagan la vida con palabras en una impostura que les hace «segregar malos olores», no le queda más que pedir perdón. Ofrece su confesión avergonzada por ser depositario de una miseria privilegiada que se reconoce como tal. Es culpable de aligerar con su arte el peso de una realidad prosaica.

No sabe ser adulto.

Si Baudelaire decidió portarse mal, si eso fuera cierto, en todo caso, se podría tener una actitud más humana respecto de su conducta, y preguntarnos si su elección es un defecto o el fruto de un exceso. Si tal elección no es la de todo poeta, y la de todo hombre.

«Yo creo que el hombre se rebela contra sí mismo, y no puede reconocerse ni amarse, si no es objeto de una condena.»

Sabe que no hay salvación, ni siquiera en la meta del reconocimiento entre conciencias al fin fraternas. En ese sentido, su ateología supera en decepción al optimismo ateo de Sartre.

Bataille afirma que la idea de trascendencia que Sartre rescata de la fenomenología, aun la misma noción de intencionalidad, tiene validez como pancarta, letrero indicador, señalador de ruta. Nos anuncia una curva, una presencia futura, la certeza por venir. Pero en la poesía la trascendencia evoca un futuro espectral, un imposible, que coloca al deseo frente a la fatalidad de una insatisfacción.

A veces da la sensación de que el espíritu místico de Bataille no espera nada de la vida, y que el filósofo que habla de la nada que nos habita en un mundo sin garantías, lo espera todo.

Bataille en el mismo libro escribe sobre Kafka, presenta el vínculo del escritor con su padre de un modo análogo a la relación que tiene con Sartre, y a la que desune a sus dos Baudelaire. Nuevamente un adulto inserto en el mundo verdadero, un hombre que se hizo desde abajo a fuerza de sacrificio y tesón, con un hijo debilucho, soñador, incapaz de comprender el sistema con sus responsabilidades y compromisos, enclaustrado en su perfecta puerilidad.

Para Kafka la literatura es la tierra prometida de un pueblo eterno y transitorio. Un escritor bajo el feudalismo austríaco que escribe en el mismo idioma que los señores, inventando lo que Gilles Deleuze llamó una literatura «menor».

Bataille resaltaría la condición definiendo «la literatura de un menor».

Franz no quiere evadirse, desea permanecer excluido. Por eso es insoportable. Cada mañana les muestra a los adultos que lo rodean la puerilidad de su ensoñación. No es viril como su padre, no es serio, no desea triunfar ni tener la eficacia del poder que lo combate. Tan sólo inclina la cabeza hacia un costado, como los corderos de Dios.

Veinte años después

En 1963, la revista *Critique*, fundada por Bataille en la inmediata posguerra, le dedica un número de homenaje. El escritor había fallecido el año anterior a los sesenta y cinco años.

Participan Raymond Queneau, Michel Leiris, Philipe Sollers, Roland Barthes, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Alfred Métraux, Jean André Wahl y Michel Foucault.

El escrito de este último se titula «Préfàce a la Transgression», incluido en *Dits et Écrits I.* Dos décadas después de la publicación de *El nuevo místico* de Sartre, otro

filósofo toma la posta para revertir la situación.

Respecto de los contextos en los que se publican estas intervenciones, una curva temporal marca la diferencia entre una Francia derrotada y otra que debe ceder ante una guerra cruenta en Argelia para dejar en manos de los norafricanos la independencia de su país.

Son dos derrotas de Francia, la primera infligida al país orgulloso de su tradición republicana heredada de los valores de la Ilustración y de la Revolución Francesa, y la otra señalando el irreversible desmembramiento del Imperio francés.

Lo curioso es que esta doble derrota fue ungida como una doble victoria gracias a la megalomanía tan eficaz como necesaria del general De Gaulle. Así como su figura en el exilio mantuvo la dignidad de su país ocupado por un ejército extranjero, con un gobierno nacional que colaboraba con el enemigo, y que en su retorno se autoproclamó como el libertador, del mismo modo veinte años después dio un golpe institucional para acabar con la IV República y otorgar la independencia a su antigua colonia.

La tremenda guerra de liberación de los argelinos, la violación de los derechos humanos de los franceses, las torturas, y por otra parte, la resistencia de militantes anticolonialistas en Francia que muchas veces desde la clandestinidad denunciaron la acción de los militares franceses, se solidarizaron y fueron apoyo para los combatientes argelinos, todo eso fue sepultado por el gesto del gran general que se hizo acreedor de la gesta patriótica de sus excolonizados.

Así como en la posguerra en Francia la izquierda vivió un momento de euforia al identificarse con los resistentes entre los que se contaban muchos comunistas, y soñó con procesos revolucionarios que en poco tiempo se canalizarían y fosilizarían de acuerdo con los intereses de las grandes

potencias en el nuevo mundo bipolar, esta vez la misma izquierda se había quedado sin armas, sin consignas y sin ideales.

Quien había decretado el fin de la guerra y el reconocimiento de la independencia de la excolonia, era un hombre de la derecha, y el Partido Comunista fue considerado un traidor a la causa argelina ya que contemporizaba con los intereses colonialistas si así le convenía a la estrategia de la URSS.

En este contexto, las ideas revolucionarias quedaron huérfanas de causas y de masas, y una nueva aurora filosófica se presentaba en el horizonte. Sus semillas germinaban en el campo literario y en los aportes de la fonología, es decir, en el espacio de la lengua.

Se inician los años del «saber», casi una década de producción teórica en la que desde el psicoanálisis al marxismo, de la epistemología a la crítica literaria, conforman la segunda fase de una historia de la filosofía francesa que el profesor Vladimir Jankélévitch da por iniciada en 1943.

Un ciclo que de acuerdo con Alain Badiou en *La aventura de la filosofía francesa*, de 2006, protagonista de esta nueva época, también acuerda en inaugurar con *El ser y la nada*, para extenderlo hasta *¿Qué es la filosofía?* de Gilles Deleuze, de 1991.

Foucault, de treinta y pocos años, ha de ser uno de los filósofos más importantes de esta nueva era, un activista incansable, tanto en el campo de la historia de las ideas y de la ciencia con su *Historia de la locura en la época clásica*, de 1960; *El nacimiento de la clínica*, de 1963, como en el de la crítica literaria con su *Raymond Roussel*, 1963.

Es a partir de esta última tarea que Foucault encara su homenaje a Bataille. Su perspectiva sigue por dos carriles:

por un lado una nueva visión sobre la sexualidad en relación con la tradición cristiana, y por el otro, la crítica a la soberanía del sujeto que enuncia el discurso filosófico.

La sexualidad recorría un camino llano y sin obstáculos en relación con un paradigma que se preocupa por la virginidad primero, luego por la conyugalidad, y finalmente por la procreación. Se trata de una vía natural que se continúa durante siglos, hasta que se interrumpe por las obras del Divino Marqués y las teorías psicoanalíticas elaboradas por Freud.

Pero no por eso se restringía a un cadalso en el que reinaban los guardianes del puritanismo. En «Sexualidad y Soledad», un texto de Foucault sobre San Agustín, dice que esta vía natural sigue una línea que va de la mística y la espiritualidad a la ebriedad, el fantasma de la erección, el éxtasis, para culminar en el amor divino. Es un proceso sin solución de continuidad.

La versión moderna de la sexualidad modifica este modelo al encontrar la línea delgada del límite. Por eso el concepto fundamental alrededor del cual girará el texto de Foucault sobre el pensamiento de Bataille es el de «límite». Dice que el límite «no tiene otro más allá que el frenesí que la quiebra».

La episteme contemporánea ha hecho de la noción de límite un *pivot* pluridimensional. Los saberes han establecido esta línea que Foucault califica de «delgada» porque no tiene la solidez de una barrera sino la de una fulguración evanescente que dibuja un espacio intermedio, una frontera o zona de contacto, que borra territorios y propiedades. No se está ni adentro ni afuera, como si fuera una zona desmilitarizada de la libido, se transita por una zona neutra que para algunos está minada.

Existe un límite para la conciencia que sustenta el funcionamiento del inconsciente. Es la lectura psicoanalítica.

Hay un límite que impone la ley que será el contenido de una prohibición concebida como condición de cultura. Una tesis que proviene de la antropología estructural. Y se yergue un límite en el lenguaje que «dibuja la franja de espuma que se deshace en las arenas del silencio». Es aquí que aparece el pensamiento de Georges Bataille.

Existe una bisagra que establece la relación entre los límites del lenguaje con una sexualidad pensada como ruptura. Esta bisagra genera dos nombres que dan cuenta de nuestra modernidad. Uno es el de «transgresión» y el otro, el de la muerte de Dios.

La transgresión no tiene el sentido de un acto que nos reenvía a la animalidad. Ni con la muerte de Dios todo debería estar permitido. Pero no están tan lejos un acto del otro, ya que, señala Foucault, lo que no puede decir el misticismo lo dice el erotismo: ir más allá de Dios, e inaugurar el reino ilimitado del límite.

Bataille no hacía del término «transgresión» el eje de su pensamiento. Vimos que decía suplicio, pecado, sacrificio, comunicación, pero poco uso le daba al vocablo empleado por Foucault.

De todos modos, en este texto se trata de apartarse de las dos caras de una alternativa moral, una positiva y otra negativa.

La última nos ofrece un mundo tentador en el que la transgresión congrega escenas violentas y gozosas, propias de una prensa amarilla dedicada al escándalo. Ambiente prostibulario, de policial negro, en el que la subversión, la marginalidad y el sadismo son la ley.

Por el lado benefactor, la transgresión tampoco se resuelve en una lucha por la justicia que elige el camino de la violencia revolucionaria en aras de un mundo mejor y más igualitario.

Ni la contradicción dialéctica ni un anarquismo social y deseante explican la transgresión, a pesar de que Bataille no dejó de mencionar el crimen y las perversiones sexuales como formas intensas de la experiencia interior.

Sucede que Foucault lo «seca» a Bataille, separa sus humedades románticas, le quita lo que tiene de extremo, y lo conceptualiza. Lo instala en el mundo cartesiano.

Por esta vía, la transgresión se hermana con otra palabra que definirá todo un ejercicio de la filosofía: diferencia. De este modo la transgresión se desdobla en dos semantemas: límite y diferencia.

El ser de la diferencia se define como una afirmación no positiva. No afirma nada y rompe con la transitividad. Nos remite al nombre que tiene una revista con la que colaboraba Foucault, que le dedicó otro homenaje a Bataille: *Tel Quel*, cuyos animadores eran Philippe Sollers y Julia Kristeva. La publicación se llamaba así por una frase de Nietzsche que pregonaba estar en el mundo «tal cual es».

No se trata de resignación, no es una derrota, es una victoria ante las operaciones de consuelo y los purgantes de la esperanza. Se afirma el mundo tal cual es para afirmarnos en él. La actitud no implica aceptación sino firmeza. Hace de la singularidad la marca de una diferencia.

La risa, otro de los ingredientes del pensamiento batailliano, es considerada por Foucault como la reacción inevitable ante la muerte de Dios. Declarar la muerte de un ser que no existe es irrisorio. Matar a Dios que no existe para que no exista es un acto que supera el absurdo de Sísifo.

En Bataille, el sacrificio y el éxtasis son los efectos de esta falsa y auténtica muerte, porque una borra lo ilimitado que cercena la existencia y lo tensa en un cuerpo, y la otra manifiesta la presencia de Dios en el goce de una nada.

Isaac, hijo de Abraham, Teresa de Ávila, los cuerpos del sacrificio y del éxtasis.

Dos son los filósofos que para Foucault anticiparon el pensamiento del límite. Kant lo hizo con sus *Críticas* en las que muestra los límites de la razón, la subordinación del entendimiento a los datos de las sensaciones y a la tabla categorial, la impotencia de la razón para responder a las preguntas que su mismo funcionamiento produce, y una moral que desplaza al Bien en nombre de un imperativo formal.

El pensamiento crítico fue limado de sus aristas subversivas y adaptado a las necesidades de una antropología que restituyó una moral humanista mediante una metafísica y una dialéctica que coronaron a la contradicción y a la totalidad de la dialéctica. Así se silenció la filosofía inaugural del ser y del límite.

Y, en su segunda cara, el pensamiento crítico es el de Nietzsche, quien nos conduce al mundo griego, es decir a la tragedia y a Diónisos, el sin fondo del volcán del que emergerán las formas de una apariencia que no será copia de esencias, desplegándose como un juego de máscaras.

Estos son los antecedentes del pensamiento de Bataille. Pero es necesario tomar en cuenta otra consecuencia que dejan sus escritos. Foucault la define como «el fin de la subjetividad filosófica», y la resume así: «El fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico». Rompe incesantemente, agrega, con crudeza, lo que podía albergar de soberanía el sujeto filosofante. Bataille expresa sus ideas en varios formatos como el diario, el carnet, poemas, relatos, meditaciones, discursos demostrativos.

Esto en cuanto a la forma; en lo que respecta al contenido, Bataille, al decir que no podemos ser todo, que en el erotismo existe la nostalgia de una continuidad perdida, que intentamos recomponer esta sensación de pérdida con los

excesos, que la prohibición o las formas de la ley y el trabajo es lo que nos distingue de los animales a la vez que nos aleja de los objetos para poder analizarlos, que hay en la naturaleza un gasto de energía encarnado en las metamorfosis de los seres que va más allá de la conservación y del deseo de durar de cada ser en particular, y que el pensamiento se propone y exige pensar lo imposible, se hermana con otro poeta: Antonin Artaud.

No es por azar que en los homenajes que se les hace a uno y otro se complementan en más de una ocasión. Los dos inquieren sobre los límites del pensamiento, los dos lo corporizan, en ambos se manifiesta una insuficiencia.

HACER

La muerte de Paul Nizan

Un grupo de intelectuales que harán historia en la filosofía francesa ingresan a L'École Normale Superièure en 1924, y egresan en 1928. Entre otros, el historiador Henri Marrou, el epistemólogo Georges Canguilhem, el sociólogo Raymond Aron y los filósofos Paul Nizan y Jean Paul Sartre. Poco después se les sumarán Claude Lévi-Strauss y Maurice Merleau-Ponty.

París de la entreguerra fue una fiesta para Henry Miller, Ernest Hemingway y Scott Fitzgerald, como pudo haberlo sido para James Joyce y Ezra Pound. Toda la bohemia de habla inglesa que se reunía en la pequeña librería Shakespeare and Company cerca del Odeón y luego a orillas del Sena, estaba maravillada con las vibraciones de una ciudad vital, curiosa, inquieta, sensual.

Menos felices fueron estos jóvenes intelectuales de las escuelas de elite de la academia francesa. Por el contrario, su rebeldía se medirá de acuerdo con el odio a su tierra natal.

Francia triunfante de la Primera Guerra Mundial, intenta recomponer los ideales republicanos a pesar de sus cientos de miles de viudas, huérfanos, inválidos y muertos en las trincheras. Fue una carnicería que no había servido para nada. El *Viaje al fin de la noche* de Céline, es el manifiesto que sintetiza la estafa política que sólo merecía la deserción.

No había razón para odiar a Alemania, ni a Rusia, ni a Austria, ni a nadie salvo a las propias autoridades que adhirieron a un entuerto entre grandes potencias que sacrificaron a sus pueblos.

En *Le spectateur engagé*, Raymond Aron dice que todos estaban en contra de la precedente guerra, denunciaban lo que llama «poincarismo», la política del presidente Raymond Poincaré que sólo quería humillar a Alemania; despreciaban la política exterior de Francia, mezquina y

ridículamente altanera por su expansión colonial.

Francia sólo quería la paz para cicatrizar sus heridas, incrementar sus riquezas y gozar de su poderío mundial, mientras tanto, en el mundo explotaban los movimientos antiparlamentarios y la filosofía liberal obtenía la casi unánime desaprobación.

Anarquismo, comunismo, fascismo, atraían a la juventud y a las vanguardias. Pero no todos estaban interesados por las novedades políticas o las avanzadas ideológicas. También contamos a los decepcionados, los que no creían en nada.

Entre estos jóvenes incrédulos, nihilistas prematuros, encontramos a Sartre y Paul Nizan, hasta que este último se convirtió en militante comunista. Los dos eran víctimas de lo que Aron llama «idealismo universitario», es decir, vida fácil, aburrimiento y conceptos inútiles.

Es el mismo Aron quien viaja a Berlín en 1930 en donde se instalará durante cuatro años. Allí descubre a Max Weber. En el momento de volver a su país, les sugiere a sus excompañeros tomar contacto con la novedad filosófica alemana: la fenomenología, y con su máxima figura: Husserl.

¿Qué ofrecía la fenomenología? Aire fresco. La renovación. Una filosofía en contacto con el mundo, con las cosas, con el afuera, un bloque de ideas sólido y auténtico.

Dice Aron: nada podían ofrecer Alain ni León Brunschvicg, cúspides de la filosofía francesa, para resistir a la embestida hitleriana.

La fenomenología era una crítica al racionalismo neokantiano y al intuicionismo bergsoniano, dos escuelas filosóficas incapaces de dar cuenta de los acontecimientos colectivos ni de los malestares individuales.

La filosofía de Husserl pretendía ser una filosofía antiteoricista, contorneando un realismo diferente, no el que inquiere en la primacía de la materia sobre la mente, ni

ninguna de las gnoseologías que definen al conocimiento por un sistema de reflejos. Es un realismo de la conciencia.

La gran palabra que dominará la filosofía francesa durante tres décadas será Conciencia. No es la figura de la psicología ni la de los diarios íntimos. No es la voz ondulante de la literatura proustiana ni el ojo supervisor que contempla el mundo.

Se acercará más a la idea hegeliana de una entidad desdichada que no puede completarse a sí misma, pero no es sólo eso. La conciencia es una explosión. Es lo que escribirá Sartre en «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la "intencionalidad"», en *El hombre y las cosas.*

Sartre define a la conciencia por la negativa. Dice que no es una boca que todo lo traga ni una caja que almacena. No es un «interior». La conciencia es un movimiento, es exógena y centrífuga. Va hacia…

No asimila, ni identifica ni unifica. Un objeto no entra en la conciencia porque no pertenecen a una misma naturaleza. Nada tiene que ver con los solipsismos ni los subjetivismos. No hay conciencia previa a lo que existe, porque conciencia y mundo se dan al mismo tiempo. Conocer es «estallar hacia», dice Sartre. Es clara como el viento, un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí.

«Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila. A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma, Husserl la llama "intencionalidad".

El conocimiento o representación del objeto no es más que una de las formas de la conciencia. Además puedo amar, temer, odiar, imaginar, percibir. En los años treinta Sartre dedicará cuatro textos a dar cuenta del uso que hace de la fenomenología: *La imaginación*, 1936; *La trascendencia del*

ego, 1938; *Esbozo para una teoría de las emociones*, 1939; y *Lo imaginario*, también de 1939.

Siempre se tratará de una conciencia imaginante, o perceptiva o emotiva. Son posiciones de la conciencia y no efectos de mecanismos fisiológicos o facultades de un sujeto central. El yo también es una construcción de la conciencia que se fija un ancla para evitar su total dispersión, para defenderse contra la disolución temporal.

En otro texto, Sartre convertirá a Descartes en un prototipo del funcionamiento de la conciencia. En el autor de las *Meditaciones metafísicas*, *El tratado de las pasiones* y del *Discurso del método*, Sartre ve al primer filósofo de la libertad. El hombre que duda de todo, es quien ha elegido no dejarse convencer por nadie ni por nada. Esta decisión es un acto de la voluntad, una autorización de sí mismo que no se deja avasallar por poder alguno, según analiza en «La libertad cartesiana» en *El hombre y las cosas*.

Esta apuesta por el ideal de autonomía, no sólo es una libertad negativa, un decir que No a todo lo que no resulte una verdad, sino que es paralela a un acto creativo, a una productividad en el terreno del conocimiento.

Sartre debe admitir los condicionamientos históricos de un filósofo que elabora sus teorías bajo la tutela de un aparato de censura riguroso. A lo que se le suman los dilemas y las paradojas de aquellos nuevos hombres de ciencia del siglo XVII, que no dejaban de creer en un Dios creador, y que trataban de incorporarlo a sistemas filosóficos que no lo necesitaban.

El único que expresó el drama, o la tragedia, del desafío de un pensamiento que descubría la letal idea de infinito, que horadaba el modelo teológico de la eternidad, fue Pascal. Su horror, y su desesperación, no sólo hablan por sí mismos, sino por lo que no dijeron Leibniz, Spinoza, y el mismo Descartes.

Sartre es cartesiano. Pero sin Dios. Descartes debió afirmar que las leyes de la naturaleza las había creado Dios, y que las verdades que el hombre descubre ya están depositadas en el orden natural.

Por lo que la «evidencia», o la «certeza», que le dan el tono de la verdad al sujeto de conocimiento, no hace más que develar el acto gratuito de Dios que así lo quiso y dispuso.

«¿Pero hay en realidad una gran diferencia entre la luz natural y esa luz sobrenatural que es la gracia?», pregunta Sartre.

Agrega: «Entre el sabio cartesiano, que no es en realidad sino la simple *visión* de las verdades eternas, y el filósofo platónico, muerto para su cuerpo, muerto para su vida, que no es ya sino la contemplación de las Formas y que, para terminar, se asimila a la ciencia misma, no hay gran diferencia. Pero el *hombre* en Descartes tenía otras ambiciones, concebía su vida como una empresa, quería que la ciencia fuese *hecha,* y que fuese hecha por él: ahora bien, su libertad no le permitía "hacerla"».

Sartre siempre endosó el nombre de Pascal a los pensadores que se martirizaban con los dilemas morales, ya fueran Bataille o Camus. Un dolor ostentoso de un narcisismo inconfesado, que en sus reseñas disfrutaba despellejar lámina tras lámina hasta la carne viva.

En Descartes rescata un espíritu prometeico que no disimulaba su ambición de conquista, lejos de la versión heideggeriana que lo denunció por haber sentado las bases de la era de la técnica en desmedro de las visiones extáticas de la contemplación del Ser del ente.

«Serán necesarios dos siglos de crisis —crisis de la Fe y crisis de la Ciencia— para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios y para

que se barrunte esa verdad, base esencial del humanismo: el hombre es el ser cuya aparición hace que el mundo exista. Pero no le reprocharemos a Descartes que haya dado a Dios lo que nos pertenece en propiedad; lo admiraremos más bien, por haber, en una época autoritaria, sentado la bases de la democracia, por haber seguido hasta el extremo las exigencias de la idea de *autonomía* y haber comprendido mucho antes que el Heidegger de *Vom Wessen des Grundes* que el único fundamento del ser era la libertad.»

Sartre en sus años de formación encuentra una salida, una ventana abierta, en la fenomenología, le ofrece los dos blasones con los que elaborará las bases de su ontología: conciencia y libertad.

Ahora hablemos de su otro yo.

Nizan escribe *Les chiens de garde* en 1932, a sus veintisiete años. Egresado de L'École Normale Supérieure, tuvo los mismos compañeros ilustres que Sartre. Su primer libro fue *Aden Arabie*, resultado de su viaje a Aden luego de abandonar momentáneamente sus estudios. «Tenía veinte años, no permitiré que nadie diga que es la edad más bella de la vida»: estas palabras de Nizan se hicieron famosas. El título de su segundo libro, *Los perros guardianes*, clasifica a los filósofos de acuerdo con el grado de su eficacia e importancia como custodios de una propiedad.

Un letrero puesto en el ingreso de una empresa con la advertencia «cuidado hay filósofos» sintetiza el parecer de Nizan de lo que percibía como su futuro.

Porque se trata de cuidar una propiedad, la de los medios de producción capitalista en manos de la burguesía. Nizan es comunista y milita para el partido. Son los años de la entreguerra. La sangría de la Primera Guerra y la crisis global del 29, habían sido una prueba de que el orden del mundo burgués tenía fecha de vencimiento. Dice: «Nuestra infancia conoció una guerra, todos los hombres aún

tiemblan con las heridas marcadas en el cuerpo».

La Revolución rusa era el primer paso de una transformación total. Las juventudes se radicalizaban. La Tercera República francesa había cumplido medio siglo y vivía de sus glorias coloniales, de su triunfo en Verdún, y de una política interior que destacaba la respetabilidad, el orden y las libertades protegidas por el sistema republicano.

La filosofía era la cobertura retórica de las virtudes ciudadanas, y su contenido se resumía en el cultivo del espíritu y en la educación moral. Kantismos y neokantismos les servían a los académicos franceses para que nada destacable se pudiera aprovechar de una filosofía nacional pobre en obras e ideas. Sólo el creacionismo y el intuicionismo de Bergson nutrían con alguna novedad por su renovado lirismo, una tarea cansina y aleccionadora.

Nizan dice que los filósofos conforman un ser híbrido entre médicos y pastores, con la misión salvífica de ocuparse de la salud del cuerpo y de la pureza del alma. Una disciplina ridícula, sin objeto, sin materia, tan sólo una costumbre de juntar afirmaciones de distinta procedencia, con técnicas vaciadas de toda sustancia.

Su *sparring* preferido se llamaba León Brunschvicg, un profesor de la Sorbonne, respetado entre los respetables, al que le da duro cada tres páginas, de quien dice que debe ser una buena persona, pero de lo que se trata es de un crimen de clase y no de delitos personales, y que desde ese momento un buen padre de familia, un ser generoso con sus allegados, ciudadano ejemplar, dedicado a su oficio con humildad y entrega, aun así, ese señor tan meritorio, en tanto perro guardián de la patronal, es un enemigo.

Los filósofos tienen sus temas preferidos que atañen al Hombre universal, a sus atributos, sus facultades, su esencia, su destino, su singularidad. Una filosofía espirituosa, idealista, pretende recuperar una profundidad acosada por la

arrogancia positivista.

Entre el optimismo distribuido entre una república de profesores e ingenieros viriles que se reclamaban de las glorias dieciochescas de las «Écoles des arts et metiers», «Écoles des ponts et chaussés», «École Polytechnique»; entre claustros pesados intramuros y las evocaciones a los puentes, calzadas, túneles, carbones y hierros, la filosofía sólo era un símil retórico y estéril. Un mundo de felpudos y hollín, de gobelinos y aparadores con pesadas patas de cangrejo.

Atravesar a la filosofía, agujerearla, despanzurrar a esa vieja gorda y fea custodiada por mandarines con barba, chalecos y pipas, esta cirugía sin anestesia se llevaba a cabo desde la fenomenología o el marxismo.

Nizan no sólo eligió el marxismo sino la militancia revolucionaria. Miembro del partido, siempre fue sospechado por ciertos aires de individualismo que se notaba en sus actitudes y temperamento. Para los comunistas, la lealtad partidaria exige la renuncia a la inteligencia, que de ejercerse, siempre tiende a ser excesiva. Por eso hay que condenarla, es lo que hace el mismo sospechado que dice, para despejar dudas: «La inteligencia, hembra pasiva, esclava, indiferente…».

El hombre del marxismo debe denunciar la impostura del relato filosófico que encubre la realidad de la explotación y sus múltiples manifestaciones; hay que descorrer el velo de la irrisoria a la vez que tenebrosa majestuosidad filosófica para mostrar la opresión de los obreros, la corrupción de la política, la anarquía de la tierra, la miseria sentimental, la distribución de tuberculosos en París; a la filosofía hay que arrinconarla contra el muro y exigirle respuestas respecto de la guerra, del colonialismo, de los programas de racionalización en las fábricas, sobre la desocupación, sobre el amor, sobre los diferentes tipos de muerte, sobre el

suicidio, sobre la política, la policía, el aborto…

La filosofía es culpable, cómplice del dolor en el mundo, socia de los opresores y de las clases dominantes. ¿Cuál es la filosofía que debe escribirse en un mundo así? ¿Qué sentido tiene escribirla?

Nizan no renuncia a la literatura, publica dos novelas, a la vez que es un periodista de los diarios comunistas en los que colabora con frecuencia. No escribe sobre filosofía; la literatura y la política se la han tragado. No tiene sentido alguno justificar conceptos universales en un mundo en el que los hombres deben decidir sobre la forma de vida, el mundo a elegir, y con qué grupo de hombres quieren integrarse. La guerra está en todas partes y todos los días.

En la biografía escrita por Annie Cohen-Solal en colaboración con la esposa de Nizan, Henriette, *Paul Nizan, comunista imposible*, podemos seguir su trabajo de cronista a fines de la década del treinta. Europa está bajo la amenaza de las invasiones programadas por Hitler. Primero fue Austria, después le tocará a Checoslovaquia. Francia e Inglaterra quieren mediar para impedir lo inevitable. Sus cancilleres confían en la sensatez del Fürher. Para Nizan, la única salida es un acuerdo entre las dos potencias europeas y la URSS. Sólo un tridente de esa envergadura puede hacer retroceder a los nazis. Sin embargo, se percibe durante el año 38 que Chamberlain y Daladier contemporizan con Hitler y parecen dispuestos a conceder los Sudetes a los alemanes.

Es lo que sucederá con los acuerdos de Munich de setiembre de 1938. De lo que no tiene conocimiento Nizan es de las tratativas secretas entre Stalin y el Reich, que culminan con un pacto de no agresión el 23 de agosto de 1939 firmado entre Ribbentrop y Molotov.

Nizan se rebela, renuncia al partido, denuncia el pacto. Teme por los camaradas ante una realidad que evidencia

algún tipo de traición; cree que pueden quedar sin protección ante una desmovilización generalizada una vez desencadenada una invasión alemana.

Desde el jerarca del Partido Comunista francés, Maurice Thorez, a los distintos estratos de la burocracia comunista, lo denuncian por espía y traidor. Toma vacaciones en Córcega, vuelve con su mujer y es alistado en el ejército. Nueve días después de la firma del tratado de no agresión entre alemanes y rusos, Hitler invade Polonia y comienza la Segunda Guerra Mundial. El contingente al que pertenece Nizan se refugia en poblados campesinos. Se aloja en la casa de una mujer. Mientras está en su cuarto, una bala que entra por la ventana le da en la nuca y lo mata.

Después de la guerra, el prestigio del comunismo decreta que el nombre Nizan sea impronunciable salvo para insistir en su traición y su entrega al enemigo.

Recién en los años sesenta, por la acción de Sartre —a pesar de que su viuda señala su ambivalencia y sostiene que nunca lo entendió— y la reedición de sus libros, hay un renovado interés de la juventud por Nizan. Vuelven a circular sus *Les chiens de garde* y su *Aden Arabie*, en momentos que otros se despiden de la filosofía, pero esta vez ya no en nombre de la revolución sino por saberes con pretensión científica que diagraman nuevas positividades.

París bajo la mirada de Sartre y Merleau-Ponty

Sartre y Nizan bizqueaban en dirección contraria y eran compinches en el descreimiento. Cada uno a su modo eligió durante los años treinta las respectivas vías de escape para no someterse a una sociedad decadente, acobardada, hipócrita. La derrota militar en los comienzos de la Segunda Guerra Mundial, la capitulación y la ocupación, fueron el resultado previsible —en realidad, vislumbrado *a posteriori*, o como «anticipaciones del pasado», como traduce con humor

Michel Foucault— de la entreguerra.

La Ocupación marcó una línea de ruptura en la historia francesa. Era imposible pensar como se lo hacía antes de la hecatombe. Una cultura y sus fundamentos habían sido demolidos. Nizan pagó con vida el camino elegido. Su amigo siempre sentirá una deuda por haberlo sobrevivido.

Quizá eso explique su sobreactuación en la posguerra con un odio desmedido hacia su apatía política en aquellos «años felices».

La Liberación le permitió a Sartre conocer a ese otro amigo cuya estatura intelectual siempre consideró admirable: Maurice Merleau-Ponty.

Los dos en el año 1945, el primero desde el fin de la guerra, escriben sendos textos sobre sus experiencias durante la Ocupación. Ambos ya están del otro lado del umbral. Miran el escenario de lo que acaba de terminar pero que aún era un recuerdo cercano; no sólo describen la conducta de sus semejantes sino la propia. Ninguno de los dos se considera diferente ni mejor en escala de moralidad o de patriotismo que el resto de los hombres. Fueron otro par de parisinos derrotados que no sólo sobrevivieron a la guerra, sino que la vivieron; fue una experiencia anormal, sin ser terrorífica.

El escrito de Sartre «París bajo la Ocupacion», en *La república del silencio*, publicado en Londres se presenta como una carta a los ingleses, triunfantes en la última contienda, sacrificados vencedores.

Percibe que ingleses y norteamericanos están sorprendidos de ver que los franceses están menos flacos de lo esperado. Por lo que deducen que no la pasaron tan mal bajo el poder de los alemanes. Hay un desprecio al derrotado al que ni siquiera se le reconoce la dignidad de haber batallado por su patria.

Mientras del otro lado de la Mancha todo un pueblo se alistó para luchar contra el nazismo, sus soldados dieron sus vidas en las playas de Dunkerque, y sus ciudades fueron bombardeadas mientras sus habitantes se protegían en los refugios, los franceses se acomodaban a una paz administrada por el enemigo.

Sartre se defiende, insiste en que esa visión es errónea. Les dice a los ingleses que la vida bajo la Ocupación fue una prueba terrible, de la que era difícil recobrarse. Y expresa su envidia por la suerte de sus aliados británicos.

Lo curioso es que Sartre al describir el padecimiento sufrido, no haga más que contar el por qué la vida fue absolutamente llevadera. Presenta el análisis de una antropología cultural de un país que vive bajo una dictadura, y del modo en que se gerencia el día a día de una situación no elegida.

Sin embargo el filósofo de la libertad no cree en la no elección, por lo que montará el espectáculo del modo en que ejerce su libertad una comunidad tutelada, y estará lejos de entregar a sus amigos ingleses la postal de un pueblo heroico.

Lo primero que dice es que la Ocupación fue cotidiana. A quien se le pregunte por lo que hizo en esos años, le responderá: «Viví».

Respecto del paisaje urbano, señala que los soldados alemanes tenían un aspecto inofensivo. Se los veía hojeando libros entre los *bouquinistes* del Sena. En un principio hacía mal verlos, pero luego el peso de la rutina creó una especie de solidaridad sin simpatía, una costumbre biológica, que convierte lo inicialmente violento en un hábito familiar.

Invirtiendo el apotegma de Freud, esta vez lo siniestro no se define por el desmantelamiento de lo familiar, sino, por el contrario, lo siniestro se escabulle discretamente en la

conformación de lo familiar.

«Nos olvidábamos de lo que veíamos», agrega Sartre. La presencia alemana había adquirido carácter institucional.

Los franceses encarnaron en su modo de vida un espíritu de servicio humanista. Cuando un soldado alemán tenía un accidente con su moto y caía sobre la calzada, de inmediato los transeúntes que circulaban por ahí lo socorrían. Ante un pedido de orientación de un funcionario invasor, la dirección señalada era la correcta. Nada ofensivo ni alarmante resultaba ver a un alemán con la mirada vacía frente a una limonada. Parecían muebles, nos dice nuestro filósofo.

Sartre explica la razón por la que el concepto de «enemigo» no era etiquetable en los alemanes. El enemigo está del otro lado de la trinchera, su figura y el peligro que connota sólo resulta del todo claro y firme cuando está separado de nosotros por una barrera.

Sin embargo, al mismo tiempo en que se constituía una familiaridad regida por las leyes de la rutina, un «pulpo» hacía desaparecer a cierta gente. Se los podían llevar de día como de noche. En París no había nadie que no tuviera un pariente o un amigo arrestado, deportado o fusilado.

La cortesía alemana se entremezclaba con los gritos de horror. A pesar de eso, el enemigo era una presencia demasiado familiar a la que no se llegaba a odiar.

Sartre emplea varias veces la palabra «horror» Era parte del vivir, como lo era el comer, conversar, dormir, hasta reír. Era una situación intolerable a la que a la vez, todos se adaptaban.

Se vivía en una ciudad muerta. Sitiada por todas partes y aislada del resto del territorio, parecía un islote flotante inmunizado de toda vida. Estaba entre paréntesis. Una brisa melancólica la sobrevolaba; bostezaba como distraída, se alimentaba de piedad mientras esperaba paquetes

alimentarios que mitigaran la escasez, y mostraba sus escaparates vacíos.

Ya no era la capital de Francia.

Dice que paseaban por sus calles como turistas por el Partenón. Los parisinos parecían espectros a los que se les había robado el futuro, como toda comunidad que depende de fuerzas extrañas.

Afirma que la Resistencia no era más que una solución individual. Sin los resistentes los aliados hubieran ganado la guerra, y con ellos, la habrían perdido, si debían perderla.

Era una rebelión simbólica en una ciudad simbólica, en la que lo único real eran las torturas. Los colaboradores, por su lado, apelaban a la buena fe de sus compatriotas. «Hemos sido vencidos», recordaban; «seamos buenos perdedores y reconozcamos nuestras faltas».

Sartre escribe y estrena su primera obra de teatro, *Las moscas*, en 1943, dos años antes de este escrito sobre la vida en la Ocupación, en un mundo en el que el desenlace de la contienda no estaba decidido. Por supuesto que su drama debía pasar por el filtro de la censura.

No tuvo gran éxito. Suscitó desconfianza en las autoridades ya que se promocionaba como una obra sobre la libertad. El hecho de que su autor fuera un filósofo formado en las corrientes de la filosofía alemana, no garantizaba la tranquilidad de los censores, pero no dejaba de ser un antecedente valedero para autorizar las funciones.

Está escrita a la manera de una Orestíada de acuerdo con el canon de los trágicos griegos, pone en escena a Electra, hija del rey asesinado y de una madre traidora casada con el usurpador, y a un hermano, Orestes, salvado de la muerte y desterrado a la corte de Corinto.

Orestes vuelve a su ciudad natal, Argos, y se encuentra con una población inerte, aburrida, pero con sus entrañas

manchadas por la culpa de haber sido cómplice con su silencio del despojamiento del monarca legítimo.

Una vez al año se realiza una ceremonia en la que los muertos resucitan y permiten la catarsis de la población que, una vez superado el horror de esta visita programada, vuelve a sus tareas anodinas.

Pero lo que cada día manifiesta su presencia son las moscas. Estos jejenes o tábanos persiguen a sus habitantes, engordan con su sangre y no los dejan descansar.

Merleau-Ponty publica en 1943 (*Parcours I, 1935-1951*) una reseña de la obra en la que destaca el talento del autor en lo que llama un «drama de la libertad».

Señala: «Orestes no mató para reinar sino para darle al pueblo de Argos el coraje de vivir (...). En rebeldía contra la suavidad de una naturaleza que lo invita a dormir, el hombre libre es como una falla en el diamante del mundo, como una astilla en la carne de la naturaleza».

Sartre decía años después que escribió la obra para desentumecer el sentimiento de culpa que se pretendía inculcar a los franceses, con la finalidad de que admitieran una especie de pecado original que merecía su destino de humillación y derrota.

Sartre quiere mostrarles que la libertad es inevitable aún bajo la sujeción de un tirano.

El pueblo de Argos es el verdadero protagonista de la obra, con su silencio elegido, su sometimiento también elegido, y su libertad negada pero siempre presente por la permanente persecución de los insectos. La libertad picaba e impedía el sueño.

De Argos a París, el tránsito entre las dos ciudades no tiene obstáculos. Y los dos pueblos parecen uno solo. Sartre dice que cada una de las acciones que emprendían estaba teñida de ambigüedad, y que nunca sabían si criticarse sin

misericordia o aprobarse a sí mismos. A veces, agrega, cada latido del corazón los sumergía en una culpabilidad que los horrorizaba.

Las exigencias disminuían a medida que se alejaban los recuerdos de otras épocas, y como «uno se adapta a todo», sentían vergüenza al adaptarse.

Cada día la vida se hacía más simple, y acababan por no hablar más que de alimentos. Sólo amenizaba la liturgia de la nada, el ritual de los asuntos sin importancia, una grieta extemporánea de un conflicto generacional, en el que los triunfadores de la guerra del 14 reprochaban a los del 40 haber sido derrotados, y los del 40 a los del 14, haber perdido la paz.

Por eso los ingleses deberían comprender que la Ocupación pudo haber sido más terrible que la guerra, ya que en la guerra se vive una vida de hombres, mientras en un cautiverio libremente consentido, ni se hace nada ni se piensa nada. La ambigüedad todo lo falsifica.

Concluye con el mensaje de que la Resistencia a pesar de ser la epopeya de una minoría, y de su eficacia simbólica, debería bastar para «redimirnos», y «aunque Francia no dio pruebas de su grandeza, merece respeto hasta por sus errores».

En el mismo año, Merleau-Ponty publica «La guerra tuvo lugar» (*Sens et non sens*, 1966), en el primer número de la revista que funda con Sartre y Simone de Beauvoir, *Les Temps Modernes*. También es contemporáneo de su libro *La fenomenología de la percepción*.

Merleau dibuja un cuadro de la felicidad de la entreguerra, su propia «década infame». Dice que ignoraban la desdicha y la violencia a causa de esa misma felicidad que los debilitaba. Se homenajeaban a sí mismos convirtiendo en héroes de la patria a las víctimas de la primera guerra. Los

monumentos atestiguaban ese fraude.

Una filosofía optimista acompañaba la época de una paz bien resguardada y reforzada por un abstencionismo considerado como traición a lo que acontecía del otro lado de los Pirineos. La derrota de la república española contó con la neutralidad del Frente Popular de Léon Blum.

Vacaciones por la campiña, los recorridos en bicicleta y las noches en los albergues de la juventud, coronaban una relajación demasiado prolongada. Sartre la llamó «la edad de la razón», un título de lo que sería la primera parte de su novela *Los caminos de la libertad*, y que junto a *La náusea*, mostró la otra cara de esta felicidad. Su apatía y su ánimo deprimente.

Merleau recuerda que había quienes estaban más atentos a lo que ocurría en Alemania, y se alarmaban por el avance del nazismo. Supone que esa sensibilidad podía deberse a viajes a Berlín o a una cuestión de origen. No sabemos si habla de Raymond Aron, que ya fuere por ser judío o porque no disfrutaba de la misma felicidad, había escrito algunos artículos periodísticos sobre el nacionalismo alemán mientras era lector en la universidad de Colonia.

En su texto precisa que la germanofilia era una afición compartida por mucha gente en vísperas de la Ocupación —en coincidencia con lo afirmado por Michel Tournier sorprendido por el abultado número de estudiantes de alemán— y vistas las cosas de cerca, si bien no era simple buscar culpables de adhesión al ocupante, la complicidad estaba mejor distribuida. Por lo que considera que los franceses habían sido parte no sólo pasiva de los sucesos que se desarrollaron a partir de 1939.

Reconoce, a diferencia de Sartre, la hostilidad de una parte de la población hacia los alemanes, justificada porque «la magnanimidad es una virtud de vencedores». De ahí que los locales no pudieran apreciar que detrás de cada uniforme

alemán se ocultaba un agricultor, un profesor, un artesano, con una familia inquieta por su suerte.

Notó en muchos compatriotas una puerilidad reconquistada que desaprendía la urbanidad y las reglas de cortesía trasmitidas desde la infancia, mostrando cierta grosería en el trato con el ocupante, juicios despreciativos aun por las vestimentas y una pérdida general de buenos modales.

Y muchos se olvidaron de ciertas abstracciones cosmopolitas que les permitían estar en la cúspide de la cultura universal, por quedar reducidos a su condición de meros franceses.

Merleau, a la inversa de Sartre, dice que no formaban parte de un pueblo libre. «No se es libre solo». Afirma que para sentirse dueño de sí y alegre, se necesita una forma de coexistencia sólo posible en una determinada atmósfera, en un medio generalizado de intercomunicación.

Merleau-Ponty a lo largo de su obra siempre concedió importancia a la intersubjetividad sin la cual ni siquiera puede ser concebible el funcionamiento de la conciencia. Para él, no hay conciencia en singular, como tampoco puede existir la libertad de un único hombre. La libertad se comparte por definición.

Su interpretación de lo sucedido se aparta de los cánones dominantes. Sostiene que ningún pueblo fue engañado, ni el francés ni el alemán. Considera absurdas las concepciones conspirativas o policiales de la historia. Son una muestra de cinismo o estupidez, cuando no de ingenuidad.

Se les adjudica a los líderes un poder y una lucidez sobre sus actos de la que carecen. Agrega que, por lógica compensación, a las masas se les atribuye una pasividad que rara vez tienen.

Desde su punto de vista los jefes están presos de su propia

mitología y las tropas son semicómplices de los acontecimientos. Dice: nadie manda absolutamente ni obedece absolutamente.

Respecto del antisemitismo, dice que la «pasión antisemita» no parte de los individuos sino que se dirige a ellos. No cree que derive de un odio hacia los judíos reales, sino a la leyenda del judío. Un antisemita, dice, no soportaría ver torturar a un judío ni la agonía de una vida individual. Le da la razón a Marx que afirma que el antisemitismo es el socialismo de los imbéciles.

Recuerda que antes de la guerra, la política le parecía tanto a él como a sus amigos una rama de la estadística. Es lo que concernía a una mayoría versátil que consumía objetos y símbolos sin interés. Cada uno de ellos era una conciencia desde la cual generaba sus propias quimeras. La apoliticidad era una consecuencia de esta indiferencia ya que, asegura, desde la solitaria conciencia es imposible la política.

Fue necesaria la debacle del 39 para que se dieran cuenta de que debían asumir que las intenciones y los actos de cada uno de ellos no terminaban en sus reductos individuales sino que tenían consecuencias.

Merleau imagina a un político o intelectual cartesiano, como uno de los que firmaron una petición al mariscal Pétain pidiéndole en 1944, en las postrimerías de la guerra, que tomara la iniciativa de presionar para ponerle fin a la contienda.

Quiere ir más allá de pensar que hombres de esta calaña eran parte de los colaboracionistas que al ver que la victoria del Eje era imposible, intentaban con oportunismo resguardar posiciones con actitudes conciliadoras.

Dice que habría que admitir que los hombres no sólo se guían por sus intereses sino también, a veces, por sus ideas.

Se mete en la piel de uno de ellos, se viste con ropaje de realista derrotado, e imagina sus pensamientos con esta reencarnación. Sostiene que la historia muestra que no hay guerras, ni imperios, ni clases sociales, ni regímenes políticos; no son más que artefactos que nos impiden ver que sólo hay hombres con deseos de libertad y felicidad bajo cualquier sistema. Es suficiente con que podamos usar nuestro propio juicio, como Descartes.

Merleau lo llama cartesiano solitario, alguien que no cree ni en la historia, ni en el espíritu objetivo, ni en que sus actos tienen consecuencias.

Pero el individuo aludido responde que si fuéramos responsables de nuestros pensamientos y de nuestros actos hasta sus más lejanas consecuencias, deberíamos callarnos y rehusar toda transacción, como lo hacen los héroes.

Después de esta presentación, Merleau toma la palabra e inspirado en este singular hombre cartesiano, hace algunas preguntas.

¿Cuántos héroes se cuentan entre nosotros? Dice haber visto a funcionarios de Estado cobrar sus salarios después de firmar que no eran judíos ni masones (se dice que Sartre firmó tal petición al reemplazar a un profesor de liceo despedido por judío). También supo de otros que solicitaban la autorización de la censura para publicar sus textos o poner en escena sus dramas. Es lo que debió hacer Sartre para publicar *El ser y la nada* y *Las moscas.*

Cada uno, dice Merleau, trazaba a su modo las fronteras de las cosas permitidas: publicar libros sí, en diarios, no. Casi todos negociaban a partir de lo que cada uno consideraba imprescindible para salvaguardar su moral, salvo los que dieron su vida.

Vivir, agrega, era organizar un reducto de libertad privada y tranquilizar la conciencia con sacrificios medidos. No por

eso se formaba parte de los traidores que ayudaron al régimen más de lo indispensable.

«Pero no tenemos el derecho de juzgar en nombre de una moral que nadie cumple hasta las últimas consecuencias.» Nadie se salva, dice Merleau, ni los que se fueron al exilio ni los que se sumaron a la Resistencia. Todos debían para salir con vida, limitar el riesgo que corrían. «Nadie tiene manos limpias», concluye.

Dice que los franceses desaprendieron la pureza moral en favor de una especie de inmoralismo popular, al que considera sano. El hombre moral que nunca se ensucia tiene el ocio, o el talento y el dinero, para apartarse y gozar de su buena conciencia.

El pueblo no disfruta de esa condición. El mecánico de un taller de reparaciones de automóviles no puede negarse a atender a clientes alemanes.

Una vez hecho su análisis sobre la conducta de los franceses bajo la Ocupación, y de haberse sometido a sí mismo al interrogatorio que le hizo a sus semejantes, quiere hacer dos observaciones políticas de carácter más general.

Afirma que no es lo mismo un triunfo anglosajón que una victoria nazi. En el caso de las democracias capitalistas, aún bajo la dominación de los sectores más reaccionarios, estarán obstaculizados en su propio país, por los mecanismos institucionales de los regímenes liberales.

Por otra parte, todos aquellos que bregan por una conciencia humanista que evite en el futuro el sufrimiento y la opresión, deberían saber que esto sólo es realizable si se construye un humanismo real y no meramente nominal.

Para esto la transformación debe apuntar al poder económico y político, a lo que Marx designa con el nombre de infraestructura.

Termina con un apotegma: no esconder verdad alguna si

se dicen todas las otras.

Humanismo

Los escritos de Sartre y de Merleau-Ponty resultaban particularmente sensibles para quienes vivíamos en la Argentina de 1984. Volvía gente del exilio, otros que habiendo permanecido en el país durante la dictadura vivieron una especie de exilio interior, mientras otros colaboraron con actividades culturales programadas por el Estado; todo esto acontecía durante el alfonsinismo en una sociedad dividida que se revestía de consenso democratizante.

Del mismo modo que en Francia, el advenimiento de la democracia como aquel de la liberación, puso en escena un debate entre quienes pretendían hegemonizar el relato de lo sucedido durante el Proceso como durante la Ocupación. La llamada Historia Oficial.

Se quería pintar todo de blanco o de negro, filtrar lo bueno de lo malo, con el deseo obvio de apoderarse de lo blanco y de lo bueno, a la vez que diferenciarse y denunciar lo negro y malo.

El gris, ese color que tan bien pintó Merleau-Ponty, como aquel gris que con una lucidez casi espantosa supo describir Primo Levi en *Si esto es un hombre*, es un color al menos incómodo para muchos maximalistas de la última hora.

Merleau como Sartre, rinden sus cuentas sobre sus vidas durante la guerra. Merleau-Ponty anticipa su posición política después del adormecimiento apolítico de la entreguerra, y se acerca al marxismo.

Sartre prosigue su batalla cultural ya iniciada durante la guerra, y someterá a los otros más que a sí mismo a un análisis crítico de la situación del intelectual en el nuevo mundo que se inicia. Por lo que intensificará su actividad literaria con la publicación de los tres tomos de *Los caminos*

de la libertad, y sus obras de teatro como *Muertos sin sepultura*, *A puertas cerradas*, *La puta respetuosa* y *Las manos sucias.*

Los dos dirigen la revista *Tiempos modernos.*

Sartre produce una explosión en el mundo cultural francés, y su nombre trasciende las fronteras. Se hace popular con un arte masivo como las novelas y las obras de teatro. Es leído por un gran público que conoce a un autor inclemente con el pasado inmediato, creador de una nueva filosofía que habla de la condición humana en términos de angustia y libertad.

Merleau-Ponty, mientras su amigo y colega cosecha los laureles de su enorme popularidad, dirige la sección política de la revista, evita la fama, y no firma las editoriales que escribe. Pero prepara su ensayo *Humanismo y terror* con el que dará inicio a un tiempo ideológico y político signado por la idea de revolución.

Un tercer personaje, pocos años más joven, entrará en escena, para conformar un trío de intelectuales que protagonizará el debate político-ideológico de los años cincuenta del siglo pasado: Albert Camus.

Tanto *El hombre rebelde* como *Humanismo y terror* marcarán con su impronta el tono de la discusión ideológica en el campo intelectual francés. Pero no sólo francés, bastante argentino también.

Por más que con ironía, filósofos y sociólogos como Raymond Aron, y, en lengua inglesa, Tony Judt, desmerezcan la importancia del evento porque lo circunscriben a las pocas cuadras que hay por Saint-Germain desde el Bvd. Saint-Michel hasta la rue de Rennes; metros más o metros menos, si es que se trata de una acusación de provincialismo, convengamos que este entretenimiento catastral se extendió por todo el planeta.

Para comparar, el centro de convergencia del barrio de Bloomsbury en Londres durante el primer tercio del siglo pasado, irradió sus luces más allá de Piccadilly Circus.

Lord Keynes, Lord Russell, con Virginia Woolf, entre otros, bastante tarea tenían para despojarse del puritanismo victoriano como para lanzarse en una misión revolucionaria universal, pero dejaron su huella. Además, carecían de tradición jacobina.

Hay barrios importantes, y no sigo con Boedo y Florida de los veinte, el Village en los sesenta, para no hartar.

Una era se inicia en la década del cincuenta. Se la llama Guerra Fría. Unas palabras que hoy podemos pronunciar con cierta nostalgia ya que se muestran como un león desdentado. Ni siquiera ruge. Pero en aquellos tiempos la frialdad con la que se enfrentaban dos potencias como la URSS y los EE.UU., no dejó de calentar los ánimos de todo un planeta y de dividir las aguas entre los intelectuales.

No se podía ser neutral. No había una tercera posición, salvo claro, en ciertos países que pretendieron ignorar el desenlace de la segunda contienda mundial. El nuestro. Para los demás, o el comunismo o la democracia liberal.

El imperialismo o el colonialismo frente a la burocracia estaliniana, distribuían el mal en la subasta ideológica. Los filósofos sabían que había un costo que pagar al elegir uno de los campos, y su labor era difícil ya que debían ingeniárselas para justificar un mal con otro peor del bando contrario.

Merleau saltó de una orilla a la otra, y discutió consigo mismo en sendos libros, hasta que se cansó del tema y de sus ambigüedades, y se dedicó a sus labores académicas. Sartre no cruzó ninguna ribera, por el contrario, puso toda su energía argumentativa, de la que no carecía, para defender su baluarte. Del mismo modo, con intransigencia, Raymond

Aron se dedicó a investigar las estructuras económicas del mundo que le tocaba vivir, seguir la coyuntura con su labor periodística, para convencer a la opinión pública de que la democracia liberal era mejorable y que el infierno soviético tenía las puertas cerradas.

Albert Camus decidió no elegir y permaneció en una especie de limbo del que fue rescatado por el jurado del Nobel.

Pero una de las características de estos años es que el trabajo intelectual llevado a cabo, tenía un único formato: la polémica.

Los filósofos nombrados que dominaron la escena de aquellos años, escribían el uno contra el otro, lo hicieron con insistencia, y en especial, todos contra uno: contra Sartre.

Él era el centro del debate ideológico, quien concentraba la atención, aquel que lanzaba su dardo y sin demora volvía a cargar municiones contra los adversarios que lo rodeaban.

Pero poco le importaban los de la derecha, lo que más lo inquietaba eran sus futuros examigos. El peligro no residía en la reacción. La Cuarta República era gobernada por socialdemócratas, el Partido Comunista era fuerte, y las corrientes liberales minoritarias.

El mayor peligro era la moral, esa nauseabunda moral que presionaba sobre las conciencias para que no se comprometieran con la Causa. La deserción, la falta de coraje en aceptar que se estaba en una guerra en la que se jugaba el destino de la humanidad. O la fraternidad o la opresión.

Era indudable que en una situación que no dejaba márgenes para la duda, no tenía sentido ni era inocente señalar debilidades y errores, ni siquiera horrores, del campo socialista. Claro que los había, pero se sabía, además, que cualquier denuncia de quienes se suponía hermanos de clase

con quienes se compartía la misma concepción del mundo, favorecería al enemigo.

No era un maniqueísmo gratuito, sino las condiciones objetivas de la tarea de pensar.

Esta cuestión de principios y de fundamentos de la acción política instituyó un marco general para la discusión. El debate fue teórico ya que concernía a la filosofía marxista, y por este motivo, a una teoría general de la historia.

Sin embargo, es necesario dividir en dos períodos los propósitos de los intelectuales que protagonizaron la discusión. En los primeros años de la posguerra Sartre creyó posible la conformación de un frente de izquierda que tuviera ambiciones de poder independiente del Partido Comunista. Para eso se unió a David Rousset, un miembro de la Resistencia y antiguo deportado a Buchenwald, para crear el RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire), una agrupación que se disolvió al año. Era la hora de la acción.

La idea de que existía la posibilidad de crear un movimiento político revolucionario que llegara al poder en lucha frente al comunismo orgánico y al gaullismo, fue posterior al sentimiento de alarma de los mismos intelectuales que en la inmediata posguerra temieron que el ejército ruso invadiera Francia del mismo modo que lo hizo con otros países de Europa Central, legitimado por la formación de Frentes Populares de izquierda luego cooptados por el Partido Comunista.

Querían la revolución, pero no una nueva ocupación.

Los testimonios de la época cuentan que el matrimonio Camus con Sartre y Simone de Beauvoir, sopesaban las alternativas que les quedaban de concretarse una nueva ocupación, no tan siniestra como la nazi, pero de todos modos insoportable para un ejercicio de la libertad esencial

para el oficio de escritor. Suicidarse o partir al exilio. El temor desapareció, e iniciaron la tarea de elaborar las ideas políticas para transformar a la sociedad francesa de acuerdo con el germen revolucionario que intentaban rescatar de la Resistencia.

Una vez descartado el proyecto independiente de un movimiento político que congregara a los intelectuales para luego intentar acercarse a la clase obrera, el debate se restringió al campo cultural en una batalla ideológica alrededor de las ideas revolucionarias.

En *Humanismo y Terror*, publicado en 1949, Merleau agrupa las ideas que están viendo a la luz en el mensual *Les Temps Modernes*. Su defensa y adhesión a la URSS y al comunismo la lleva a cabo en primera instancia con un ataque a las ilusiones liberales.

No se trataba de que la revolución canalizara una verdad sin tachas, sino de que el liberalismo era una mentira políticamente correcta.

Lo resume en *Humanisme et terreur* diciendo que una sociedad no es un templo de valores idolatrados para exhibirlos en el frontón de monumentos o en los textos constitucionales.

Sostiene que un régimen nominalmente liberal puede ser más opresivo que otro que asume su violencia. Debe aceptarse la necesidad de discutir y analizar las situaciones concretas, y las condiciones de vida de acuerdo con las determinaciones económicas y políticas. Ninguna discusión política debe realizase sobre la base de principios sino de aquello que atañe a las relaciones humanas.

Dice que hay un liberalismo agresivo que es una ideología de guerra que se complace en refugiarse en el imperio de los principios y que juzga abstractamente a los sistemas políticos. El espíritu de tolerancia y el culto al individuo sólo

conciben una comunión con el prójimo siempre que sea más débil, y pregonan el diálogo con los mudos.

Piensa que no hay nada más fácil que encontrar la paja en el ojo ajeno y acusar a un régimen de algún desmán. Pero se sabe que la inocencia no es un atributo de la lucha política. Recalca que hay un aspecto trágico en la política. Evoca el pensamiento de los dramaturgos griegos para quienes la condición humana impone aceptar el hecho de que no hay soluciones perfectas.

Se pregunta si el mismo hecho de emprender una acción no nos involucra en un juego cuyo desarrollo no podemos controlar, y si existe algo así como un maleficio en la vida colectiva.

Gobernar es prevenir a la vez que es imposible controlar lo imprevisible. Por eso no existe la ciencia del futuro. Lo que es cierto —agrega— es que una política debe triunfar, lo que no significa, advierte, que toda política exitosa sea buena.

Seleccionando una figura de la fenomenología hegeliana, se pregunta si, finalmente, el político no es una conciencia desdichada.

Merleau cita a quien pocos años más tarde se convertiría en un enemigo declarado: «Ofrecer la otra mejilla es un acto indigno, no refleja santidad alguna, y la santidad no tiene ninguna función en la vida colectiva. La política es por esencia inmoral. Firma un pacto con poderes infernales». Es una frase de un libro de Raymond Aron de 1938, *Essai sur la Théorie de l'Histoire Dans l'Allemagne contemporaine.*

En definitiva, su estrategia discursiva se centra en dos puntos. Uno es denunciar al liberalismo como una carcasa doctrinaria rellena de hipocresías: «El liberalismo occidental se basa en el trabajo forzado en las colonias, y sobre al menos veinte guerras; sobre el linchamiento de un negro en

Louisiana, de un aborigen en Indonesia, en Argelia o en Indochina… por lo que el comunismo no inventa la violencia sino que la hereda…».

La otra pinza de su argumento es resignificar la práctica política despojándola de los puritanismos morales, y mostrar su especificidad. Nuevamente nos da una referencia de R. Aron que analiza el pensamiento de Max Weber sobre la moral de la convicción y la moral de la responsabilidad: «La moral de acuerdo con M. Weber, se fundamenta en el imperativo categórico kantiano o en el Sermón de la Montaña. Tratar a nuestro semejante como si fuera un fin en sí mismo y no un medio para otra propósito, es un mandato rigurosamente inaplicable en toda política concreta».

De acuerdo con *Humanismo y terror* o el posterior *Las aventuras de la dialéctica*, de 1955, textos de Merleau de la primera década de la posguerra, hubo un intento de conciliación entre una filosofía de la existencia fundamentada en la fenomenología, y el marxismo.

El propósito era cómo conciliar una filosofía de la historia, o como subraya, «la» filosofía de la historia, con una filosofía del sujeto en libertad que elige sus modos de actuar en el vacío del existir, a partir de la muerte de Dios, sin trascendencias que guíen nuestra vida.

La idea de totalidad y la de una conciencia que «nadifica» el pleno del valor, no se pueden declinar con facilidad en un mismo conjunto. Se trata de meter a Hegel y Sartre en un mismo envase. Conservar la idea de «ambigüedad» y rechazar, como dice Merleau-Ponty, la actitud propia del espectador, tampoco es simple.

El problema es que esta muerte de Dios anunciada en el siglo XIX, en la era de Darwin y de Marx, y luego por Nietzsche y Freud, apostaba por una concepción del mundo y de la vida sin ninguna trascendencia. Ningún poder superior a la voluntad humana. Podemos llamarla la era de

la técnica, o la de la política, pero una vez que se elige la inmanencia como sistema de comprensión de los procesos ontológicos, de todo aquello que atañe al ser, lo que quiere decir, sin totalidad ni grandes relatos, enarbolar una Causa es paradójico. Pero cuando este dios muerto en nombre de la libertad, de la razón, de la autonomía, del conocimiento, de la ciencia, vuelve travestido con el nombre trascendental de Historia, un fundamento inapelable, entonces la Causa hace honor a su mayúscula, no tiene poros, su consistencia es total, absoluta. Es el humanismo absoluto.

No es otra cosa la que decían los filósofos de la existencia, en su versión francesa de la fenomenología, que aun sin proponérselo, sumaban Kierkegaard a Nietzsche. Aquellos dos pastores de la palabra intensa renegaron de su destino, e intentaron pensar a la vez el acto sin patrocinio y la gratuidad de la existencia. Pero los filósofos que los invocaban tampoco podían renunciar al camino que les indicaba el único humanismo que les era posible: el marxismo.

El marxismo es un humanismo, decían, es el único camino en el que el reconocimiento del hombre por el hombre es real y no una mera abstracción academicista o un deseo ecuménico. Real por lo concreto, real porque tiene que ver con las condiciones de existencia, porque termina con la alienación y con la existencia de las clases sociales.

De ahí que Merleau-Ponty decía que la teoría marxista se basaba en la teoría del proletariado; sin esa franja de la humanidad, sin aquellos esclavos de la modernidad capitalista, no puede haber liberación. Del mismo modo en que aquellos otros esclavos, los de Egipto, eran el pueblo elegido, nuevamente el nuevo pueblo planetario tiene de su lado la historia de la humanidad, representa a la última etapa de la opresión.

Y si en la posguerra europea, se estaba de acuerdo en que

el socialismo existente, el único que mantenía la esperanza de un porvenir redentor, era el vigente en la URSS bajo el férreo comando de Stalin, no había otra misión para los intelectuales que defenderlo, más allá de errores, defectos o carencias.

No se le podía pedir a una revolución cercada, asediada y amenazada por las potencias capitalistas, que realice los ideales de la fraternidad universal de una sociedad sin clases. Lo mismo se dijo de la revolución cubana.

Merleau escribe *Humanismo y terror* como una réplica a la novela de Arthur Koestler *El cero y el infinito*. Este libro publicado en 1940 es una de las primeras denuncias sobre el modo en que la dictadura del proletariado en su versión estalinista elimina a sus opositores.

Lo que no habían podido hacer con Trotsky en la primera época antes de que se fuera al exilio, lo llevan a cabo con Bujarin. El protagonista de la novela que encarna al militante revolucionario «caído en desgracia» —como se decía en aquella época—, Roubachov, hace un balance de sus ideas en la cárcel en la que es detenido por traición.

El juicio de Bujarin que termina con la sentencia por la que ha de ser ejecutado, sigue a una confesión de sus crímenes.

Merleau afirma que si una fracción del Partido Comunista conspira contra el mando y su líder, y pretende derrocarlo, ha jugado una carta definitiva. Si logra su cometido y se apodera de los resortes políticos de la revolución, no es posible prejuzgar sobre sus fines, la masa proletaria lo decidirá, pero si fracasa, entonces será juzgado por la única autoridad legítima existente, la que tiene responsabilidad sobre los destinos de la revolución.

Y esta autoridad la juzgará por traición a la causa. Es lo que dice Merleau-Ponty en *Humanismo y Terror*. El

conspirador Mijail Bujarin en ningún momento renunció a los ideales comunistas que compartía con el poder estalinista. Adhería a la doctrina y a sus fines. Podía discutir sus métodos pero no su horizonte político ni el filosófico.

Una vez descubierta la intriga, se devela que su actitud debilitaba el poder del pueblo, saboteaba la fortaleza que debía esgrimir la dictadura del proletariado rodeada por enemigos, y por eso traicionaba.

Y terror

Claude Lefort es un discípulo de Merleau-Ponty que en un momento dado parecía cumplir la misma función respecto del filósofo que Francis Jeanson lo hizo con Sartre en su polémica con Camus. Un heraldo o un vocero que arremetía contra un adversario en nombre de su jefe.

Fue bastante más que eso. Lo que nos interesa de él, por un lado, es que haya divulgado las ideas de Merleau, pero por el otro, por haberlo sobrevivido, de acuerdo con los acontecimientos histórico-políticos posteriores a las muertes de Camus y Merleau-Ponty, nos detendremos en las reflexiones que lleva a cabo sobre la idea de revolución una vez publicado *El archipiélago Gulag* de Soljenitsin.

Pero antes señalemos que en el prefacio escrito en 1980 para la nueva edición de *Humanismo y terror*, Lefort sostiene que ya no hay dudas por pruebas y testimonios de que la confesión de Bujarin le fue arrancada bajo terribles torturas, extorsiones y chantajes por los que le prometían salvar la vida a cambio de su confesión.

Entiende que Merleau desconfiara de las denuncias de Trotsky demasiado comprometido en su lucha contra Stalin, y también acepta que buscara otro tipo de causas que la del terror para explicar la conducta de los acusados.

Pero agrega esta observación: «Aunque es llamativa su repugnancia a detectar la violencia cuando no le es

funcional a su pensamiento y no poder incluirla en la serie de causas y objetivos que se ha propuesto». Y le sigue esta punzante definición: «Es una característica del humanismo abstracto apartar como un hecho trivial y no pertinente la presencia bruta de un arma (...) aparentemente el autor otorga más eficacia a los "valores abstractos" cuando se sitúan en el campo socialista».

Lefort dice que hay un «deseo» de llegar a un posición segura que dé coherencia a la historia, que permita que los hechos sean comprensibles de acuerdo con un modelo de interpretación predeterminado, y que las acciones de los hombres se guíen por fines universales.

Por este deseo, el ejercicio de pensamiento se deshace de toda opinión adversa que le obstaculice la senda despejada hacia la meta ansiada, y prosigue su camino que no estará exento de dudas e insatisfacciones.

Lefort dice que en *Humanismo y Terror* Merleau se escuda en la justificación de que por la agresión nazi a la URSS, no podía permitirse el debilitamiento del régimen. Pero el problema no tiene fin. Es una aporía. Merleau-Ponty habla de paradojas, un concepto de la lógica que a partir de Kierkegaard pertenece a la filosofía de la existencia.

La paradoja deja de ser un nudo que inmoviliza para convertirse en un aliciente para la acción. También para Marx la historia incluye el caos y el absurdo, y ambos están siempre presentes, lo que exige de parte de quienes pretenden transformar el mundo, un saber especial para descifrar el sentido de los acontecimientos en vistas a la finalidad del proceso.

No hay sabios de la revolución, no los hay, salvo uno: el Partido.El Partido siempre tiene razón... «*Right or wrong, my country*», recuerda Lefort. Sin el «talismán» del Partido se está perdido.

Gracias a la existencia de la organización política, se supera la impotencia por encontrar en la práctica un fundamento para la acción. Aunque no bastará con la mera existencia del Partido para que su acción sea eficaz, un agregado mayúsculo se le deberá sumar: el terror.

Claude Lefort quince años después de sus textos que comentaban las tesis de su maestro en «La politique et la pensée de la politique», en *Lettres Nouvelles*, 1963, reproducido en *Sur un colonne absent. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, publica *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag*, 1978.

Fue grande el impacto de la obra del ruso. Dio inicio a una serie de libros inspirados por su historia que se hizo llamar en la cultura francesa como el movimiento de los «nuevos filósofos». Los protagonistas del Mayo francés y quienes profesaban las ideas *gauchistes*, hacen un giro de ciento ochenta grados para descubrir la barbarie comunista.

Dos décadas más tarde de las discusiones entre Sartre y Camus, y de las posiciones teórico-políticas de Merleau-Ponty, filósofos como André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Guy Lardreau, redescubren después de la publicación de los libros de Soljenitsin, la miseria del socialismo soviético. Recordemos que estos sucesos anticipan en una década a la caída del Muro.

Lefort retoma sus reflexiones sobre el ideal revolucionario y los efectos que produce la obra de Soljenitsin. Dice que el novelista es el mayor contradictor público engendrado por la sociedad burocrática.

Destaquemos estas dos palabras: burocracia y contradictor. Son imposibles de juntar en una misma frase, y más imposible aún es la de hacerlas coexistir en el mismo ámbito institucional. Para verificarlo remitámonos a la historia de la filosofía.

Es decir a Platón y Marx. Tienen algunos puntos en común en sus elaboraciones sobre la organización política en la vida de las sociedades humanas, ya que pocas diferencias hay entre la República platónica y la Burocracia soviética.

Es cierto que Marx no es responsable de lo que se hace en su nombre, ni de lo que se dice invocándolo. Pero la idea de una dictadura del proletariado como de la sociedad sin clases, a pesar de aplicaciones que pueden considerarse aberrantes, no tienen una referencia que permita la comparación —para así comprobar «desviaciones»— con experiencias que puedan arrogarse el título de «auténticas».

Del mismo modo nos resulta difícil imaginar a Sócrates, el contradictor de Atenas, como un funcionario en lo más alto de la jerarquía política, en la función de supervisor y guardián de las leyes de la polis.

Lo que deseo señalar es que la idea de cada cosa en su lugar y cada hombre en la función que se le encomienda de acuerdo con criterios fundamentados en un saber absoluto, llámese episteme o materialismo histórico, son semejantes. Y que no hay referentes históricos en los que inspirarse.

Lefort, antiguo trotskista, cofundador con Cornelio Castoriadis de *Socialisme ou Barbarie* cuyo adversativo será modificado por la historia con un *et*, la conjunción copulativa «y»: socialismo y barbarie, dice que *El archipiélago Gulag* es una investigación literaria escrita por un libertario. Nuevamente destacamos estas dos palabras: investigación literaria y libertario.

Dice Lefort: «Es una investigación indefinida, sin límite, que nace de una condición privada de todo sentido; por eso es literaria. Está inmediatamente unida a la exigencia de hablar para vivir y de vivir para hablar, y no puede seguir haciéndolo». Señala que no procede como el teórico esclavizado por la regla del análisis, la diferenciación de

hipótesis y su jerarquización. Soljenitsin yuxtapone y entremezcla experiencias, y sus experiencias son más elocuentes que las explicaciones.

De acuerdo con la lectura de Lefort el carácter literario de la obra se debe a que no se demuestra nada, se muestra. Todas las hipótesis que tratan de explicar la existencia de los campos de trabajo en el sistema soviético, resultan parciales e insuficientes.

La comparación entre el extermino en cámaras de gas y la de los campos de trabajo, se hace de acuerdo con parámetros cuantificadores y otros de tipo ideológico. Una subasta de víctimas de genocidio supera todo tipo de frivolidad e impudicia, pero cuando se habla de Gulag se trata de millones de personas muertas en Rusia, que sobrepasa en cantidad a la perpetrada por los nazis, sin que por eso haya escalas de criminalidad.

La palabra «genocidio» no siempre es aplicable para todos los casos, a pesar de su uso no sólo indebido sino oportunista y demagógico como el que se hace en el presente.

No es un pueblo el que se quiere eliminar de la faz de la tierra, sino a elementos catalogados como antisociales, de acuerdo con un objetivo que no es fácil de interpretar.

No es la pureza de la raza, sino, en todo caso, y de acuerdo con la versión de una de sus víctimas como Soljenitsin, y de su lector Lefort, de una finalidad negativa.

Llegar a una sociabilidad grado cero, consumir lo vivo que aún conservan millones de personas —se calcula la cantidad de muertos en los campos de diez millones a veinte o más, se habla también de un 5% de la población— tiene como consecuencia la desintegración y deshumanización de toda una población para darle consistencia de Pueblo UNO al soviético; es por la masa de excluídos y asesinados

lentamente que los hijos de la revolución se hacen una sola entidad bajo lo que el novelista llama «una ideología de granito».

Pero tras analizar la economía penitenciaria en momentos en que los detenidos están destinados a realizar grandes obras hidráulicas, y corroborar por medio de estadísticas deficiencias en la labor, al tiempo en que se registra que la mano de obra esclava no compensa su costo de mantenimiento; tras dudar sobre los alcances del sistema correctivo que tiene la finalidad de reeducar a los disidentes o a los sospechados de no adherir absolutamente con el sistema, después de enunciar otras variables, no se llega a seleccionar un rasgo utilitario que justifique la creación del Gulag, salvo, quizás, nuevamente, el del terror.

Michel Foucault en *Subjectivité et verité. Cours au Collège de France 1981-2* presenta cinco lugares comunes de las relaciones entre el poder y la verdad. Los tres primeros lugares comunes se refieren a la razón de Estado y al Estado policía. En ambos casos datados desde el siglo XVI hasta comienzos del XIX, se supone que existe una ciencia de la gobernabilidad que una casta de expertos y funcionarios debería conocer para administrar los bienes y la vida de las personas.

El cuarto lugar común acerca de las relaciones entre la verdad y el poder marca una diferencia. Se señala que si existe una verdad que deben conocer los especialistas, es porque su presencia no es evidente, no es transparente, y su falta de visibilidad es lo que permite que el grupo de expertos que tiene acceso a ella, imponga su política.

Este principio al que Foucault le da el nombre de Rosa Luxemburgo, ya no habla de razón o de ciencia de gobierno sino de ideología, es decir de un ocultamiento que de develarse mostraría los resortes de la dominación. La sociedad en conocimiento de los mecanismos del poder del

opresor, al tomar consciencia de su situación crearía las condiciones de la revolución.

El último principio, que nos concierne directamente, tiene el nombre de Soljenitsin. Foucault dice que si bien es posible que si todos los hombres del sistema capitalista supieran la verdad, el sistema no podría sostenerse por mucho tiempo, en el caso de los Estados socialistas, por el hecho de que efectivamente conocen la verdad, es que el poder se mantiene y se reproduce. Lo llama principio del Terror. Es el Estado cínico y obsceno, que en su curso «Los anormales», Foucault define como «ubuesco», el que con la verdad inmoviliza y silencia.

Una vez conocida la obra del novelista, muchos desestimaron sus posiciones respecto de su experiencia, desde el momento en que Soljenitsin parecía desde el exilio adherir a una visión paneslavista de Rusia con sus condimentos religiosos.

Pero Lefort nos dice que el escritor está lejos de pertenecer a ninguna de las sectas o creencias de tipo místico. Dice que Soljenitsin es un intelectual anarquizante.

Un libertario, dice Lefort, escapa a la categoría de ideología. Los libertarios, agrega, tienen un olfato casi animal para oler las trampas de la servidumbre. No tienen miedo a decir «yo» públicamente. Su saber no se complica con justificaciones. No es su pequeño ego el que se exhibe, sino la verdad que nace con sus voces.

El ideólogo es su antípoda, lo que hace decir a Soljenitsin: «Gracias a la Ideología, al siglo XX le ha tocado cometer la maldad contra millones de seres». Y recuerda que en las obras de Shakespeare, los desmandes y los crímenes —hasta en la serie de venganzas en piezas como *Coriolano*— siempre son limitadas. La pasión y la locura por el poder, sin ideología, en algún momento terminan, pero cuando hay una «necesidad» en juego, la fe en una divinidad, un mito

científico que lo exija en nombre de la justicia y la justeza correspondiente, la matanza es ilimitada.

¿Cuál es esa verdad de la que habla que se relaciona con un «yo» y se hace voz? Es decir, palabra singular. ¿La del testigo? ¿Quién da testimonio? ¿Aquella de la que hablará Benny Lévy para darle fuerza a la declaración aunque fuere de uno solo cuando no hay multitud que lo respalde?

El «saber» es fundamental en Soljenitsin. Aquello que antes al saberse paralizaba con el miedo, una vez acontecido el llamado «deshielo», es necesario sacar a la luz para que no vuelva a suceder.

No el saber como cuerpo de conocimientos, sino la información y la verdad de lo que sucedía y que fueron monopolizados por el poder. El saber se opone al secreto. No se trata solamente de lo no dicho, sino de la sustracción del saber. La burocracia se especializa en este tipo de apropiación mediante el secreto del sumario, el espionaje, los códigos de acceso, el silencio sobre las fuentes y la demora en las respuestas.

El novelista ruso dice que el totalitarismo burocrático monopoliza el saber, administra la mentira y oculta la verdad. Por eso pide que se sepa todo respecto del Gulag, no sólo eso, que se juzgue a todos los culpables y a los cómplices de la sociedad de exterminio. Da la suma de los que deben ser acusados: un cuarto de millón de funcionarios.

Por eso no se trata de acotar lo revisado a un «nunca más» vuelva a suceder lo sucedido, sino al hecho justificable de por sí, de saberlo todo para transformar la relación que la sociedad mantiene consigo misma, independientemente de que la eficacia real sea limitada respecto de su eficacia simbólica.

El viraje de Merleau-Ponty

En 1948 —un cuarto de siglo antes de la novela de

Soljenitsin— todavía el clima de la posguerra y de la hegemonía ideológica del Partido Comunista francés está vigente. El socialismo en un solo país no sólo tiene prestigio, sino que hay acuerdo en que la URSS debe ser protegida de las embestidas del capitalismo occidental.

Pero llega la información de la existencia de los campos de trabajo forzado en la URSS. Todo el comité de *Les Temps Modernes*, tiene conocimiento del hecho. Merleau-Ponty era hasta ese momento el responsable político de la revista. Sartre, según él mismo lo confiesa, en materia política aún divaga sobre los temas de actualidad sin mayor consistencia.

En apenas dos años la posición de Merleau-Ponty respecto del movimiento comunista varía. Dice que no puede haber socialismo en un país cuando uno de veinte ciudadanos es enviado a un campo para estar encerrado para un llamado trabajo corrector. En el artículo de 1950 «La URSS y los campos», se pregunta cómo fue posible que el proyecto revolucionario de 1917 se hubiera convertido en una sociedad jerarquizada en la que un burócrata tiene un ingreso hasta veinte veces superior al de un obrero.

La prédica y la acción pionera de los primeros revolucionarios contradecía en cada uno de sus términos una organización social con tal inequidad. Merleau-Ponty señala que no había ni una sola palabra que no «haya sido sana» en Trotsky, Lenin, e inclusive en Marx. Han sido, por lo visto, traicionados.

A estos privilegios había que agregar ahora el hecho del cautiverio de unos diez millones de «esclavos», condenados por razones que resultaban casi imposibles de justificar.

Merleau-Ponty leyó las fórmulas del «Código de Trabajo Correccional» soviético, en las que se sostiene que bajo el socialismo no existe el castigo sino la reeducación.

El Código explicaba que a los criminales había que

considerarlos como ciegos. Este diagnóstico inesperado es una imagen tan compasiva de alguien que cometió un delito, que supera en comprensión y tolerancia los alcances del garantismo contemporáneo.

Pero Merleau no sólo no se deja engañar por la fraseología caritativa, sino que se mostrará exigente en cuanto a la distancia entre el ideal comunista y una realidad que la deforma.

El Código amplía su caracterización al precisar que en una sociedad que abolió la explotación del hombre por el hombre, toda actitud que linde la pereza, o la insumisión, es un malentendido.

Destaquemos estos dos pecados condenados por el comunismo: trabajar de menos y hablar de más. Cuando se producen este tipo de desviaciones, el Estado debe proteger a estos individuos que no entendieron el mensaje, o que lo malinterpretaron, y separarlos de la sociedad, con el fin de evitar que el pueblo los linche. La ira del pueblo, dice el Código, es inclemente.

La estancia en el campo durará el tiempo necesario hasta que el individuo «retardado» (*attardé*, es la palabra que emplea Merleau) alcance la fase vivencial o el nivel de conciencia, de sus compatriotas.

Esto no es cinismo, es jurisprudencia. Pero en este momento aparece el otro yo de Maurice Merleau-Ponty, que le advierte que mida sus palabras, que las contextualice, que no se olvide de incluir los adversativos pertinentes, y que explique que el comunismo no es fascista por más campos con diez millones de esclavos adentro.

Y se da como resultado literario y teórico, además de político, que un texto en el que se pretende denunciar el confinamiento de disidentes y demás asociales bajo el estalinismo, se prolongue en una ramificación de sutilezas

sobre las diferencias irreductibles entre comunismo y fascismo.

De no hacerlo, muchos malinterpretarían la denuncia, y nadie quisiera verse unido por un mismo espanto con determinados personajes.

Es cierto, dice Merleau, que antes de la implementación de las cámaras de gas —al parecer invento patentado por los nazis— los campos de concentración del Tercer Reich se habían diseñado de acuerdo con el modelo previo de los campos rusos; una copia que se sumaba a otros procedimientos miméticos del fascismo respecto del comunismo, como la organización del partido, y la idea misma de propaganda.

Merleau-Ponty dice: «El fascismo es una angustia frente al bolchevismo, del que toma su forma exterior, para destruirlo». Es un proceso de identificación extremo que llega hasta la simbiosis canibalística.

Pero las diferencias son insalvables. Nunca un nazi estuvo preocupado por el reconocimiento del hombre por el hombre, agrega, ni por el internacionalismo, y por una sociedad sin clases. Además, el fascismo oculta la crisis del capitalismo.

Para quienes replican que, en realidad, los comunistas no tienen valores sino fidelidades, Merleau responde que «se hace lo que se puede para conseguirlo»... Aunque subraya que gracias a Dios, nadie puede vivir sin respirar, y tenemos valores aun a nuestro pesar.

Mientras el filósofo hace todas estas elucubraciones, seguramente los diez millones de esclavos ya son once. O doce, porque continúa con la ampliación de su concepción del mundo con el otorgamiento de cupos de denuncia de acuerdo con derecho.

Es el riesgo de lo que en inglés se llama *whataboutism.* A

cada denuncia de violación de derechos humanos de un campo, se responde en espejo con otra similar del bando contrario. A la mención de los campos soviéticos, «*what about* el colonialismo? *what about* la represión policial a los obreros en huelga?». Es la bola de plomo en los tobillos de cualquier denunciante.

Sólo podían condenar la existencia de los campos de encierro soviéticos quienes hayan condenado previamente la represión fascista en Grecia y la dictadura de Franco en España. Además, si se dice que esos campos son las colonias interiores del socialismo soviético, y que parte de su población ha sido colonizada, se puede invertir la sentencia, y decir que las colonias de los imperios europeos son los campos de trabajo de las metrópolis coloniales.

Por lo que, concluye, es necesario conservar «islotes de libertad», para que las denuncias no se restrinjan a condenar lo que sucede en la URSS, ya que, huelga decirlo, «el horror concentracionario no determina una política».

En síntesis, si se está contra el mal, no hay que olvidar ninguno. Menos aún en el plano político en el que la dupla amigo-enemigo es resolutiva. Señalar el mal no es un acto inocente, siempre beneficia a alguien, y ese alguien no siempre es bueno.

Merleau, el último de los justos.

En 1960, diez años después de su denuncia de los campos, pocos meses antes de morir, en *Signes*, Merleau-Ponty escribe un prefacio en el que nos da su nuevo pensamiento sobre la vigencia del marxismo.

Aunque poco tenga que ver con el desarrollo del texto, Merleau cita en el comienzo una frase de Freud que es digna de reproducirse: «el humor es la dulzura del Superyó, ese quizás sea el máximo relajamiento del superyó de la historia».

Esta indicación de la potencia del humor que no deja de ejercer su autoridad aunque de un modo amable, invitante, pero siempre desconcertante, es previo a una especie de queja que hace el filósofo en cuanto a su labor.

Intentar comprender el marxismo para justificar una toma de posición respecto de un acontecimiento político, puede resultar una tarea infinita. Recorrer el laberinto conceptual hegeliano, dar de cuenta tanto del Marx joven como del maduro, de sus relaciones y diferencias; luego incursionar en los treinta y tantos tomos de Lenin, la obra de Trotsky, para culminar en el intento de poder dar un diagnóstico lo más preciso posible del régimen estaliniano, parece un destino propio de una condena al Gulag del teoricismo. Reconoce que es un trabajo desmesurado.

Merleau acepta sus dificultades en su relación con el marxismo y con el comunismo, que oscilan entre la fidelidad y la ruptura. Imagina que quizás un día, el proletariado reencontrará su rol de clase universal y se hará cargo de la crítica marxista. Pero un llamado a un porvenir indefinido no puede oficiar de una dirección de conciencia, y menos de una adhesión no cuestionada. El mismo Marx afirmaba que esas ilusiones de porvenires venturosos eran el vicio de la filosofía.

Ha llegado a una conclusión dolorosa, a una decepción que no parece tener aquellas circunstancias atenuantes a las que acudía en sus críticas anteriores. Dice que se rompió la ligazón marxista entre filosofía y política. En palabras de Michel Foucault, lo que Merleau-Ponty señala es que el marxismo ha dejado de ser una política de la verdad, y la verdad de una política.

Su carácter de cientificidad ha dejado de ser una guía para la acción. La diferencia resulta clara, añade, entre la regla marxista de no destruir la filosofía sin realizarla y la práctica estalinista de simplemente destruirla.

Con los acontecimientos que le tocó presenciar, Merleau sostiene que el marxismo sin perder su valor heurístico, ya no es verdadero en el modo en que creía serlo.

Pensemos que estas conclusiones a las que llega, son casi contemporáneas a los primeros avances teóricos de Louis Althusser, que prepara sus textos sobre la cientificidad del materialismo histórico y la función ideológica de toda la historia de la filosofía premarxista.

¿Qué queda entonces del marxismo para Merleau-Ponty? Un Marx como filósofo clásico, un nuevo Descartes, que tornará vana la discusión entre ser o no ser marxista, como es ridículo discutir si se es o no se es cartesiano.

La dialéctica hegeliana por la que el trabajo del negativo preñaba de provenir al presente, ya no garantiza nuevos nacimientos. Y si se quiere compensar esta carencia por medio de un marxismo spinozista, el que asegura un acceso a lo positivo de un modo infinito, el intento no va más allá de una pirueta o de una pseudonimia de la angustia desnuda.

No será más que una pretensión de atravesar lo negativo para llegar a la otra orilla, con el fin de totalizar e interiorizar la muerte. Un deseo de eternidad.

Los dos amigos se distancian

En el prefacio a *Signos*, Merleau nos habla de Sartre. Incluye en una presentación teórica a un libro de ensayos filósoficos y políticos, una rememoración de un vínculo personal que puede resultar llamativa. Lo es menos en este caso.

Con cierta frecuencia, el pensamiento de un filósofo se elabora en relación con otro filósofo. Es una discusión explícita, y otras veces tácita. Se trata de un contrincante que puede volverse hasta necesario para no sentirse solo en un ring. Es un estímulo para generar nuevos pensamientos, un desafío que no deja que bajemos los brazos, una sombra

que nos acompaña si no es que no nos persigue. La amistad entre Merleau y Sartre era de este tenor.

Ni siquiera a veces es necesario que esta tensión se manifieste entre dos presencias, pueden evocarse o imaginarse. Tampoco es imprescindible que la tensión implique hostilidad, o almas en pugna, también pueden ser hermanas que se pasan una llama olímpica que en cada tránsito amplía su luminosidad.

Merleau dice que era fácil ser amigo de Sartre. Era una persona afable, incuestionablemente optimista, emprendedora, vigorosa. Todo le era nuevo e interesante. No tenía un espíritu trágico. Cortaba sus raíces y siempre parecía ligero de espíritu a la vez que terminante en su pensamiento; no buscaba completar su relato con el pasado. Parecía siempre dispuesto a dar un nuevo paso.

Estas consideraciones se suman a otras similares de otros que conocieron a Sartre. Michel Onfray que hace poco escribió un libro sobre Camus, no puede evitar exponer lo que debe considerar una muestra de talento: la injuria. Para resaltar su preferencia por Camus, hace de Sartre un farsante, una persona que divulga una filosofía de la angustia mientras vive con su mamá en un hotel.

Sucede que cuando los especialistas tratan de descubrir las supuestas miserias de la vida de los filósofos, con el fin de echar por tierra sus teorías, hay quienes se esfuerzan un poco más que otros. Ray Monk escribe casi dos mil páginas sobre Bertrand Russell, un personaje que no le es nada simpático, pero sin dejar de homenajear su talento matemático y filosófico, a pesar de ser, por ejemplo, un padre bastante psicópata.

Para dar un caso más en la pretensión de inspeccionar en la vida filosófica su grado de coherencia para marcar las distancias con el ideal del sabio antiguo, un estudiante interpeló a Gilles Deleuze, pidiéndoleexplicaciones sobre la

educación que le daba a su hija que jugaba a ser mamá con muñecas. Un autor de un libro tan subversivo como *El Antiedipo*, no «cuajaba» con la imagen que el joven tenía de las consecuencias vivenciales de aquel libro. Imaginaba probablemente que el universo en el que funcionaba la máquina deseante era el de huérfanos esquizos viajando por el mundo.

Dejemos por el momento la fiscalización de conductas de los filósofos. Repasemos la relación entre Merleau-Ponty y Sartre, la tensión entre ambos, a partir de unas cartas que fueron publicadas en 1994 por *Le Magazine Littéraire*, reeditadas en una recopilación del filósofo en el volumen Merleau-Ponty, *Parcours Deux 1951-61*. Nunca habían sido editadas con anterioridad. Corresponden a un intercambio epistolar de junio a julio de 1953.

Es curioso que la presentación de las mismas esté a cargo de François Ewald, cuya trayectoria es ajena a la obra de ambos filósofos. Ewald, autor de *L'État Providence*, fue el asistente de Foucault en el Collège de France, y editor de sus cursos.

Dice que estas cartas corresponden a «dos de los más grandes filósofos de la posguerra».

La situación es la siguiente. La relación entre los dos se había resentido a partir de la guerra de Corea en los comienzos de la década del cincuenta. Merleau revisaba sus posturas frente al marxismo y a la política de la URSS, retirando su apoyo casi incondicional a la patria del socialismo, en tanto que Sartre, por el contrario, una vez despejadas algunas brumas que lo confundían por no poder congeniar su filosofía existencial del hombre solitario condenado a la libertad, con la irrupción de las masas revolucionarias en la historia, toma partido por las organizaciones comunistas que representan al proletariado.

Esta situación creó conflictos en la revista que ambos

codirigían hasta el momento en que Merleau decide abandonar la redacción y el comité editorial, luego de que Sartre censurara un texto político de su autoría. Por otra parte, Sartre se molestó por algunas menciones que su amigo hizo en una conferencia en la que veía un desprecio por su pensamiento.

Sartre comienza su carta confesando que le causa horror poner en tela de juicio, «aunque sea para defenderme, a la gente que quiero». Hace un esfuerzo por comprender las dudas y las vacilaciones de su amigo, pero le dice que si bien es cierto que siempre se elige en la ignorancia, que acepta hasta cierto punto el estado de ambigüedad de la condición humana, es necesario decidir, elegir.

A la ruptura que lleva a cabo Merleau entre filosofía y política después de la decepción que le provocaron los acontecimientos denunciados de lo que sucedía en la URSS para dedicarse exclusivamente a su labor de filósofo, Sartre dice que es falso creerse «filósofo». No se es filósofo.

«Ni yo, ni Jaspers (ni cualquier otro) lo somos. Se es filósofo cuando se ha muerto, cuando la posteridad te ha reducido a unos cuantos libros. Mientras vivimos. Somos hombres que, entre otras cosas, escriben obras de filosofía».

Por lo que el argumento de su amigo y colega, que ha elegido dedicarse a la filosofía una vez abandonado el análisis político, le parece una coartada. Podría haber dicho de «mala fe», si quería citarse a sí mismo, pero en este caso hubiera resultado ofensivo.

«¿Y tú, qué haces hoy?», arremete. Responde por Merleau: nada. Si Merleau no hace nada en política, no tiene derecho a criticar políticamente; en todo caso, tiene derecho a dedicarse a escribir un libro, pero sin jugar en dos tableros.

Sartre justifica así su decisión de haber dado la orden de no publicar en *Les Temps Modernes*, un texto crítico de

Merleau sobre la política de la URSS, que motivó la renuncia de su amigo.

Y le advierte que es necesario distinguir las pasiones subjetivas de los principios objetivos cuando se analiza la política, como le recuerda haberle advertido sobre las consecuencias de tal confusión en su almuerzo en el tradicional restaurant Procope en Saint-Germain-des-Près.

La respuesta de Merleau manifiesta su lamento de que hayan sido publicitadas sus desavenencias de un modo tal que produjeran falsas interpretaciones. Pero no se siente responsable del cauce que tomaron estas. Está de acuerdo en que sean públicas, con el cuidado de mostrar que a pesar del desacuerdo ambos pertenecen a un mismo campo de opciones políticas, y no a bandos opuestos que convierten el desacuerdo en hostilidad. Eso es lo que quieren, advierte, los reaccionarios, para debilitarlos a ambos.

Culpa a Sartre de haber llevado el enfrentamiento a ese extremo, en lugar de a una exposición clara de lo que los distanciaba, sin choques innecesarios.

Lo que ocurre, reflexiona, es que él quiere la paz, y no la victoria mundial del comunismo, en momentos en que la guerra estalla en algunas partes del mundo. Sartre juega todo el tiempo por esa victoria.

Le recuerda que ese asunto de la paz no se genera por un sucedáneo del tradicional temor pacifista sino a partir de sensaciones y amenazas que ambos compartieron. Después de la guerra, la situación europea les hizo temer a varios miembros del grupo del que formaban parte en una invasión soviética a Francia. La avanzada del ejército rojo cruzaba las fronteras de varios países del centro de Europa, y el activismo del Partido Comunista francés podía favorecer una nueva ocupación bajo un gobierno formado por un Frente Popular.

Le recuerda que la esposa de Camus dijo que si los rusos entraban a París ella se suicidaría con sus dos hijos. Sartre y Simone decían que se irían de Francia. Luego se arrepintieron pero sin saber qué hacer. Por eso querer la paz, dice Merleau, no es un deseo fatuo. De acuerdo con su punto de vista hay que favorecer los intentos de distención en la política internacional en lugar de pensar en términos de triunfo.

Por otra parte, no está de acuerdo en que el rol del analista, o del filósofo, del intelectual en general, sea el de tomar posición en cada uno de los acontecimientos políticos de la escena mundial. Correr detrás de ellos para mostrar una posición, impide rectificaciones, no da tiempo para dudas, ni siquiera un tiempo para pensar. No encuentra justificaciones que obliguen a un escritor a elegir o adherir a causas diversas cada vez que hay un enfrentamiento político. La contingencia es un aspecto temporal ineludible en el acontecer, pero no tiene por qué apurarlos a decidir por una verdad en juego.

Por eso piensa que en la revista, en lugar de tomas de posición apresuradas, sería mejor escribir y publicar estudios de conjunto que abarquen algo más que la actualidad, «para apuntar más a la cabeza que al corazón del lector».

Pensemos ahora en esta diferencia entre cabeza y corazón. La cabeza, en realidad, quizás sea mejor referirnos a su interior, la mente, en principio oscila entre distintas posibilidades antes de fijarse en una posición. No hablo de neurología, menos lo hacía nuestro filósofo. No se trata de las sinapsis sino del camino del pensamiento asociativo que pone en juego la memoria, el deseo, la voluntad, las pasiones y la lógica. Un entramado poco decodificable a corto plazo en sus elementos hasta que llega a una expresión unívoca. El corazón es instantáneo.

Merleau habla de una ambigüedad sana, y la asume sobre la base de una dificultad en «hacer funcionar todo junto». De ahí la que denomina su tendencia después de una batalla enmarañada «a regresar a mi caparazón». Mientras que Sartre, de acuerdo con su percepción, ante las dificultades tiene un arranque de afirmación y se lanza para adelante a romper todo. Redobla la apuesta.

Para Merleau no es necesario ser comunista o anticomunista, ya que lo preferible es que la situación de la política internacional supere esta disyuntiva. Dice que hay que luchar contra toda explotación guerrera de las situaciones conflictivas, y que, por el contrario, hay que favorecer el apaciguamiento.

Le reprocha a Sartre censurarlo en lugar de discutir con él. Califica a su conducta de «altamente psicológica», porque no se puede darle otro nombre a quien tiene la presunción de actuar de acuerdo con principios objetivos cuando no hace más que encarnar la forma más arrogante de la ley del corazón.

Merleau se describe a sí mismo como alguien que vive el presente, dejándolo indeciso y abierto como es. No se considera «un hombre rebelde», y mucho menos un héroe. Le dice a Sartre que de haber estado más cerca de las cosas, en lugar de extremar posiciones y censurar las que desaprueba, habría cumplido con la verdadera función política del escritor que es la de mostrarse en lucha con sus dificultades.

Una vez aclaradas las diferencias respecto del modo en que un filósofo puede acercarse a lo político, Merleau vuelve a dirigirse a Sartre desde un plano personal. Padece la distancia que su amigo siempre traza con sus compañeros. Sabe que para Sartre las relaciones de amistad nacen en el trabajo. Son las que puede tener para evitar el aburrimiento de los lugares comunes, las charlas de ocasión, y el vacío

doliente de la mundanidad.

Merleau toma nota y acepta los límites de la sociabilidad con sus correspondientes afectos circunstanciales de su amigo filosófico.

Termina su carta con la aclaración de que Claude Lefort no es su brazo derecho ni un mandamaz sino una persona independiente; le confirma que no necesita de terceras personas para dirigirse a él, ni para criticarlo.

Respecto de la queja de Sartre sobre un supuesto desprecio de su pensamiento que Merleau hizo durante una conferencia, se toma el trabajo de resumírsela.

Dijo en aquella ocasión que Hegel al no renunciar a la idea de totalidad es un filósofo clásico. La idea de que lo racional es real y lo real racional, deviene con el marxismo un anuncio de que su concreción está en las manos del proletariado, cuyo advenimiento planetario es el resultado del desarrollo capitalista. Sin embargo, dice, la idea de revolución está en crisis, paralela a la decadencia acelerada del liberalismo. Desde 1945, agrega, las revoluciones se hacen desde «arriba». La violencia revolucionaria se presenta como la defensa del orden establecido y a los opositores se los condena como criminales de derecho común.

La idea de «compromiso» —y ahora sí se dirige a las posiciones de su amigo— no tiene que ver con adhesiones o participaciones, sino con un tipo de acciones que en su mayor parte aparecen en los intersticios de los acontecimientos y los pensamientos puros. Entre las palabras y las cosas. Se trata del angosto lecho de las acciones simbólicas que operan menos por su eficacia que por su sentido. A esta zona, concluye, pertenecen los libros, las conferencias y las asambleas.

De este extraño modo finaliza Merleau-Ponty su carta, en

la que combina sentimientos personales, análisis político, referencias filosóficas y un llamado de atención a una supuesta importancia de sí que los escritores deberían revisar para no pecar de soberbios y desubicados.

La respuesta de Sartre es más breve. Estuvo en aquella conferencia que Merleau sintetiza, y en varios pasajes estuvo más que satisfecho con lo que escuchaba. Pero admite que padece de una timidez que hace que sus reacciones puedan parecer glaciales y que sus felicitaciones aparezcan en exceso formales.

Sabe que Merleau cree que por su reciente pasión marxista, ha dejado de lado tesis fundamentales de *El ser y la nada*. Pero nada hay en su filosofía existencial que haya perdido vigencia, sólo que diez años después de que fuera escrita, el mundo es otro y las generaciones cambian. Siente que los estudiantes de hoy le darían la espalda. En 1943, cuando la obra fue publicada, tenía el futuro por delante suyo, pero en esos nuevos días, el porvenir era otro.

Respecto del nombramiento vitalicio de Merleau en el «Collège de France», nada tiene que reprocharle. Sabe que es un sitio académico, quizás acartonado, pero en nada sugiere reformarlo y menos provocar escándalos ya que detesta esas pequeñas osadías de profesores que pretenden ser modernos.

Además, él también habría aceptado ingresar a esa magna institución en caso de ser nombrado, si se hubiera visto en la necesidad de hacerlo. Sólo el éxito teatral que le hizo ganar suficiente dinero le permitió abandonar la enseñanza.

En cuanto a lo que su amigo le dice respecto del modo en que encara las amistades, de ningún modo piensa que únicamente valen la pena si se inician en un comité de redacción. Sería ridículo. Pero cree que las amistades deben tener un sentido concreto, fundarse en empresas comunes. A través de emprendimientos compartidos nacen las

relaciones, se establecen vínculos en los que prima la confianza, la simpatía, la intimidad, hasta conversaciones banales y agradables sobre dinero, viajes, etc.

Le pide salvar la amistad que los une.

Simone, la kamikaze que no perdona

Mientras Sartre le escribe a su amigo con tono conciliador, Simone de Beauvoir, dos años después, retoma la discusión y escribe «Merleau-Ponty ou l'antisartrisme» en *Les Temps Modernes*.

En 1955, Merleau publicó *Las aventuras de la dialéctica* en el que dedica *in extenso* un escrito crítico a *Los comunistas y la paz* de Sartre. En este último, el filósofo sostiene que el Partido comunista es la única y auténtica representación del proletariado, más allá de situaciones coyunturales en las que la clase obrera pueda elegir políticas reformistas o retroceder en alguna de sus reivindicaciones.

Simone responde en el mismo año al libro de Merleau, y lo hace a su modo, el acostumbrado, en el que denuncia a quien osa criticar a su socio, amigo, compañero, marido blanco y camarada, lo denuncia por su mala fe, su complicidad con el enemigo, la asociación con la derecha. Dice que Merleau cometió «un abuso de confianza», que considera necesario denunciar. Es una fiscal investida de la tarea de desenmascarar el hecho de que Merleau se inventó un Sartre a su medida, para luego demolerlo. Se trata de un pseudo-Sartre que está en las antípodas del original.

¿En qué consiste la enorme falsificación denominada pseudosartrismo? Dice Simone en *Jean Paul Sartre versus Merleau-Ponty*: «El "pseudo-sartrismo" es una filosofía del sujeto. Este último se confunde con la conciencia que es pura translucidez y coextensiva del mundo. Su transparencia se opone la opacidad del ser en sí, carente de significado. La conciencia impone su sentido a las cosas por un decreto que

se motiva *ex nihilo*. La existencia del Otro no interrumpe este diálogo íntimo (…) la relación entre el Yo y el Otro, se reduce a la mirada». Merleau se inventó un Sartre apócrifo.

El verdadero Sartre que escribió *El ser y la nada*, provocó una explosión filosófica. La nueva generación de intelectuales lo leyó con pasión. Era un texto novedoso, en el que las abstracciones conceptuales estaban intercaladas por la narración literaria en la forma de ejemplos, ilustraciones, en los que lo concreto se apoyaba en imágenes cotidianas.

Además, era una filosofía de la libertad, en la que el sujeto escapaba del reino de la necesidad, pero esta vez no por el universo de los fines como en la racionalidad crítica de Kant, sino por la estructura intencional de la conciencia.

Siempre afuera, lanzada desde sí, centrífuga, la conciencia salía del cuarto oscuro en el que la hacían guardar todo tipo de huellas como recuerdos y percepciones, para liberarse y asumir la responsabilidad de elegir.

Una conciencia que se vacía todo el tiempo no hace más que desprenderse de todo contenido, y flota aislada como una mónada sin universo. Así se compone la filosofía «bastarda» de un filósofo que pensaba sin raíces.

Dice Sartre en *El ser y la nada*: «La conciencia es un ser para el cual se da en su ser la cuestión de su ser en tanto que este ser implique otro ser diferente de él». En sus primeras cuatro obras teóricas de la década del treinta —*La imaginación*, *Lo imaginario*, *Bosquejo para una teoría de las emociones* y *La trascendencia del ego*— define a la conciencia como un incondicional sin contenido, una pura forma intencional. Dice en *La imaginación* (1936): «Se llama espontánea a una existencia que se determina por sí misma a existir». Esta espontaneidad, la cualidad «irreflexiva», es otro atributo de la conciencia. Sartre la llama «la gran ley ontológica de la conciencia», que define a un absoluto no sustancial.

Durante años, cada vez que se le señalaba a Sartre la contradicción entre su obra ontológica y la posición ideológica y política que asumió en los años cincuenta, debía explicar que la conciencia no era un hueco autosuficiente que se vaciaba sino una criatura habitante de un mundo sin el cual jamás podría existir.

No hay conciencia sin mundo. Es lo que dice Simone al recordar que Sartre era fiel a la idea heideggeriana del condicionamiento recíproco del mundo y del Yo. Insiste en que superar el mundo (al leer la versión castellana imagino que la palabra superar traduce *dépasser*, en el sentido dado por la dialéctica hegeliana: contradecir e integrar), no quiere decir sobrevolarlo sino comprometerse con él para luego emerger. En este sentido, agrega Simone, la idea de «finitud» es una condición necesaria del proyecto del Para Sí.

Hay que acostumbrarse al vocabulario de la ontología fenomenológica sartreana. De las categorizaciones habituales en la lengua filosófica, estimo que la de Sartre es sencilla, sin recovecos, ampliaciones excesivas, meandros infinitos, o una jerga imposible. El ser y la nada, el para sí y el en sí, la mirada del otro, la exquisita mala fe. No hay mucho más que sumarle a su teoría que gira alrededor de su obsesión con la figura de la conciencia.

La conciencia es el agujero del ser. El ser no se aleja como en Heidegger, no necesita que lo llamemos, no se caracteriza por la escucha, nada tiene que ver con un estado contemplativo, una pasividad atenta.

Sartre es un guerrero, la conciencia vacía definida por su intencionalidad se hace cargo de su movimiento. Por esa razón estará comprometida en sus decisiones. Por más que diga que elegir no es decidir, porque sería irrisorio negar el condicionamiento de la cosas, o de la historia, o de la lengua materna, o de la sociedad, nunca podríamos decir que se

decide por nosotros. Eso es lo que llama mala fe.

Simone dice que Merleau podría haberse ahorrado todas sus advertencias sobre la realidad de la dimensión intersubjetiva. Sartre no ignora el peso existencial del Otro, basta extraer todas las consecuencias de su concepto de «situación». Tampoco ignora los efectos que producen en el sujeto las ideologías.

Señala que la ideología de una clase social es la que conforma la realidad intersubjetiva. Está dotada de energía propia para producir ideas. Pero no vienen como avisos publicitarios ni como un sistema de obediencia. A las ideologías, ni las sentimos. Penetran como el aire que respiramos, dice Simone, se leen sobre las cosas, el alfabeto es necesario pero no imprescindible, pero se aprenden con el lenguaje.

Jamás pensamos en ella, pero siempre por intermedio de ella, pues es la que produce y gobierna las ideas.

Detengámonos por un momento en lo que dice Simone de Beauvoir respecto del funcionamiento de las ideologías. ¿Qué tipo de entidad es esta que nos maneja sin que nos demos cuenta, y cómo se compone con la filosofía de Sartre que nos habla de una conciencia vacía, intencional, que supera los condicionamientos en general?

Sartre al no poder responder a esta pregunta, inventa la palabra «situación». Es una palabra «ganzúa», sirve para todo tipo de uso. Trocha ancha. «El hombre está en situación», ¿qué quiere decir?

Sartre es optimista. Podemos elegir aún obligados. A esto se lo llama «proyecto». Luego, nuestro filósofo hablará de praxis, una vez que la idea de libertad no alcanzaba para completar la de «compromiso». Y la praxis siempre activa y cambiante, no está generada por la conciencia intencional, sino por el denominado «grupo en fusión».

Sin embargo, quizás, estos dos lenguajes, uno ontológico, otro ético-político, puedan componerse en una misma partitura. Simone dice que la conciencia no es un saber que puede abarcar el mundo. Nunca tenemos conciencia del todo, ni de todo. Es una fracción. De ahí salta a la dimensión macro, y dice que para Sartre la sociedad es una totalidad que se destotaliza. Nunca se reúne para completud de un sujeto. Ni es una realidad a la que pueda accederse por una inmediatez originada en una intuición.

Afirma que la sociedad está inmersa en la historia de un modo dialéctico. Se despliega en el tiempo. Pero no por eso es una entidad indefinida. No se dispersa en un devenir multicolor en el que las opciones no parecen acabarse nunca. No es una fuga hacia la multiplicidad.

«Todo será racional», dice Simone que dice Sartre. Suponemos que no imagina la era de la robótica, la de seres clonados y otros que están diseñados por ingenieros y neurólogos, sino la de un final esperado y resuelto: un mundo de fraternidad históricamente constituido. Con esta hermandad ni hace falta la libertad, se la goza hasta extenuarla.

¿Es un amor universal? ¿Sartre cristiano? Es demasiado racional para serlo. No tiene fe. No puede dejar de pensar en el aspecto comediante del hombre. Su «actuación». Le ha dejado las mejores páginas.

¿Cómo se compone una conciencia fractal con un grupo masivo en permanente ebullición, y estos con la idea de un final preestablecido y un mandato generado por una instancia institucional?

Toda la obra de Sartre desde *La crítica de la razón dialéctica* hasta *El idiota de la familia*, busca despejar esta incógnita filosófica. Lo hace hasta el momento en que Sartre ya no puede leer ni escribir, y conoce a Benny Lévy.

La filósofa cita a Sartre que habla de un Mí. Ese «mí» es una referencia de la que dependen los actos de la persona, pero no flota en el vacío, su realización depende de una coyuntura histórica. Son otras formas de fijar las dos puntas de un ovillo que permanecerán desanudadas hasta que una totalidad dialéctica las cruce.

Simone marca la diferencia entre un filósofo que lucha por un final como Sartre, y otro que se esmera en la tarea de un desciframiento infinito, a la manera de Merleau.

El paso de la conciencia al grupo se lleva a cabo mediante un axioma: toda movilización de masas es revolucionaria. Es lo que dice Sartre. Y su compañera extrae las consecuencias: «Si no hay historia, ni verdad, ni temporalidad, ni dialéctica, el sentido de los acontecimientos se convierte en una imposición forzada por decreto, y la acción se reduce a una serie discontinua de decisiones arbitrarias».

No estamos lejos del «sin Dios todo está permitido» de Dostoievski. La «Historia» en Sartre es una figura hegeliana, la epopeya de una metafísica con final feliz.

Un producto llamado Sartre podría ser jarabe, o una loción, elaborados con dosis de hegelianisno y un suplemento heideggeriano. El ser en sí, el ser para sí, el ser en el mundo, esta conceptualización se reconoce en ellos. Pero no participa de esta mezcla otra figura que en Sartre es definitiva: la conciencia. Ella no se deja apresar. Horada toda entidad. No reconoce paternidad.

De la carne a la náusea

Sigamos con su reencarnación en el proletariado, o en el grupo en fusión, o en las masas en acción, como se las quiera llamar.

La clase social se hace y se rehace. Así como no hay otra esencia que la existencia, y ningún otro fundamento que el estar ahí, o el afuera, que se construye y se disuelve con el

hacer, también la masa proletaria es un movimiento permanente que se forja a sí mismo mediante la acción revolucionaria.

Sartre remata diciendo que sin praxis la clase no existe. Esta prédica movimientista parece derivar del sindicalismo revolucionario de Georges Sorel que tuvo importancia en los comienzos del siglo XX. El amor por las masas servía tanto a comunistas como a fascistas. Pero Sartre lanza el ancla del partido. Dice que el Partido constituye la unión de las masas. La explosión revolucionaria no nace de un cálculo racional sino del mundo de la necesidad. El hambre, la cólera, el terror, dan el impulso inicial, pero luego un orden es necesario.

Simone cita a Sartre, que en «Los comunistas y la paz» dice: «Las masas controlan al militante como el mar controla al hombre que maneja el timón». A su vez, el Partido respecto de las masas que se mueven por oleadas, debería ser como la luna, cuyas fases determinan su flujo y reflujo.

No hay que ser marinero ni oceanógrafo para ser marxista, pero las imágenes ayudan, al menos a nuestros filósofos.

Simone acusa a Merleau de abusar del procedimiento del significado excesivo. Consiste en seleccionar una frase de Sartre inserta en una coyuntura particular, y reconvertirla en una declaración de principios. El pseudo-Sartre al que le pega es un artefacto hecho a la medida de una especie de comunista agnóstico —interesante nuevo credo el que le adjudica a Merleau— que se ha desengañado luego de la guerra de Corea. Se acomodó lo suficiente para sentirse más libre. No sólo eso, intenta someter a Sartre a un psicoanálisis salvaje, dice que su amigo se siente acusado por la mirada de los menos favorecidos, e intenta defenderse mediante la acción pura. Sin embargo, ante la imposibilidad de hacerlo personalmente, Sartre delega la tarea en el Partido

Comunista.

El autor que escribió *El idiota de la familia* en el que no sólo intenta presentar a Flaubert sino a sí mismo, y que en *Las palabras* hizo el autorretrato de su niñez como el de un muñeco con bucles en las faldas de su abuelo, no es un escudero confiable de sus tendencias narcisistas. Sabe satirizar sobre sí mismo. Cada vez que emprende un autorretrato hace una morisqueta. Bien podría aceptar ser un burgués culposo de sus privilegios aunque no tanto un cobarde perezoso que desplaza el problema en otros.

No descansa. Es un obsesivo al borde de la psicosis. Llama la atención que no haya sufrido un colapso cardíaco o cerebral más temprano del que efectivamente padeció. Sartre vivía con dosis de estimulantes a los que la palabra «dosis» ni siquiera corresponde. Carne de cerdo, whisky y anfetaminas del día a la noche, matan a un toro, no a Sartre, al menos no lo incapacitaron hasta los sesenta y cinco años.

Pero estamos una década atrás, en la lucha ideológica. Simone termina su panfleto diciendo que Merleau se ha vuelto reformista. Sólo habla de un más o un menos, del gradualismo, de lo relativo que le parece todo. Se ha emparentado con Raymond Aron, un monje negro, para quien una revolución no hace más que renovar minorías y la historia política es un escenario en el que se suceden camadas de elites dirigentes.

No es de extrañar que se deje seducir por las virtudes del parlamentarismo, ese que depara, dice Simone, «el placer abstracto de expresar opiniones». Y concluye: «Merleau-Ponty se ubica de lado de los perros guardianes de la burguesía».

Pongámonos ahora nuevamente «en situación», para tomar un poco de distancia respecto de lo que discuten los dos filósofos esta vez sin la intermediación de la jefa de gabinete de la familia sartreana.

Empleemos dos palabras que nos han sido familiares en nuestro medio estos últimos años. Por un lado tenemos un modelo: el Partido Comunista. Por el otro un relato: el marxismo elaborado por la Academia de Ciencias de la URSS. Resulta un trabajo penoso aceptar la autoridad política y al mismo tiempo criticar la ideología que impone, más aún cuando se la define como marxismo dogmático.

Pero si se reconoce que la única autoridad que marca los tiempos de la historia es el Partido, el problema nace cuando esta instancia no admite «versiones» de su relato. La Verdad con mayúscula tiene su intérprete elegido, y por más esfuerzo y por más talento que inviertan en sus escritos algunos filósofos que se presentan como compañeros de ruta, lo único que consiguen es irritar a quienes están abocados a conducir al proletariado al poder mundial.

Operativos de distracción con rodeos por la fenomenología, argumentaciones solapadas que encubren maniobras trotskistas, estas y otras «desviaciones», hacen que el partido desconfíe de la creatividad de los intelectuales que no pueden desprenderse de su armadura pequeño burguesa.

Elaborar versiones del marxismo es la antesala de una conducta disidente.

Cuando de política se trata, o de ética, o de psicología, o de cualquiera de las ramas de lo que se llamaba «humanidades», la Verdad se dicta, es una dictadura.

Merleau comparte la misma inquietud de Sartre, y se suma a quienes sostienen que el marxismo es el horizonte filosófico del pensamiento contemporáneo. Pero difiere de su amigo en su concepción de la fenomenología y en lo que concierne a ciertos problemas éticos.

Su filosofía de la ambigüedad y de la incertidumbre, su atención al factor del azar, lo distancia de la racionalidad

extrema de Sartre. Quizás sí, está de acuerdo con él en la idea de una dialéctica en cuanto proceso irreversible de transformaciones motorizado por contrarios en pugna.

Pero para Merleau-Ponty no hay una autoridad que sabe a la vez que puede, que se apropia del saber y del poder. No es maniqueo, no quiere que la Guerra Fría congele su capacidad de generar ideas.

El comunismo, para Sartre, no es sólo la igualdad y la verdad, sino lo Real, un sin nombre, un imán sin rostro.

Merleau no adhiere a esta posición límite aunque pueda presentarse con los atractivos de una apuesta. No tiene la preocupación moralizadora sobre la comedia humana. No persigue hipócritas. Además, el hombre de teatro es Sartre, Merleau-Ponty es un académico.

Para él también existe una verdad, pero es más generosa. La definió como «carne» a la manera de los teólogos cristianos. Se abraza a la materia sin dejar de ser espiritual. La carne es un punto de encuentro, de unión y comunión.

Ya sea en la sensibilidad, en la percepción, en el cuerpo, en todos ellos, el mundo está presente. Para Merleau la conciencia sartreana es inapetente, no tiene hambre de mundo. Le da náuseas, que no es sólo el título de una novela, sino el olor de la comedia.

De ahí la crueldad de Sartre, ese atributo que le adjudica más de un lector y crítico. Es inmisericorde. No compadece a nadie, ante la opresión pide respuestas de violencia, la agresión.

Una definición de revolución es: violencia en nombre de la razón. Merleau tampoco adhiere a este pensamiento ni a esta actitud. Pide paz, la necesidad de un acuerdo.

Pero no por eso aboga por el pequeño hombre y su destino, ni por las dulzuras de la mediocridad. Hablamos de un pensador, una categoría que a Sartre le produciría horror,

como la de filósofo, o de novelista, artista o intelectual.

Sartre confesó en sus momentos últimos que se resignaba por haber oficiado de jefe ideológico, aunque no fuera su propósito, y a pesar de que en su autobiografía dice que por haber sido hijo de un padre muerto ni bien nacido, y que por carecer de superyó, gozaba de «una increíble liviandad». «No soy jefe, ni aspiro a serlo. Mandar y obedecer son una sola cosa. Quien es más autoritario manda en nombre de otro, de un sagrado parásito —su padre— y trasmite las violencias abstractas que padeció. En toda mi vida no he podido dar órdenes sin reírme, y sin hacer reír, resulta que no he sido roído por el chancro del poder: no me enseñaron qué es obedecer», se lee en *Les mots*.

Él, el bastardo, quien a críticos como Michel Onfray les parece un ser ridículo que se refugiaba en la figura desamparada de la bastardía cuando se abrigaba al lado de su mamá, ya grandecito y filósofo. Onfray, más chicanero que otra cosa, parece desconocer que se puede ser bastardo con mamá. La bastardía se define por la falta de Uno, si fuera por los dos, sabemos que se llamaría orfandad.

La herida siempre abierta

Merleau-Ponty mientras preparaba su clase para el Collège de France sufre un ataque al corazón y muere a los cincuenta y tres años. Cinco meses después, el primer día de octubre de 1961, sale un número doble de *Les Temps Modernes*, un homenaje en el que escriben entre otros Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Jean Wahl, J. B. Pontalis, y el texto «Merleau-Ponty vivant», de Sartre.

«¡Cuántos amigos he perdido que viven todavía!», así comienza su escrito. Lo que sigue es otra muestra del talento literario de Sartre, un ejercicio de precisión, de golpe duro hasta astillar el argumento adverso, un trayecto corto y terminante, que a veces bordea el arte del panfleto. Una

virilidad en el trazo que suaviza y modera con frases de un lirismo inesperado.

No se anda con rodeos, odia la indefinición y la vaporosidad retórica autorizada por una evocación de lo inefable. Desde el inicio subraya una diferencia de origen. Los dos fueron a Alemania en los inicios de la década del treinta. Por recomendación de Emmanuel Lévinas se interesaron por la fenomenología. La filosofía de la existencia, y un interés por la psicología, podían ofrecerles una válvula de escape a una filosofía que los aburría, los esterilizaba con sus variantes idealistas.

En su afán de criticar al positivismo triunfante del siglo XIX, la reacción filosófica a partir del neokantismo de Léon Brunschvicg y del intuicionismo de Henri Bergson, les parecía un anacronismo y un intento de salvación de un mundo en ruinas. La República francesa era un fantasma poblado por millones de inválidos y viudas de la guerra, y creer en la razón universal como en la intuición iluminadora, los hundía aún más en una especie de parasitismo teoricista.

La fenomenología les prometía el acceso a las cosas mismas; por la problemática de la existencia, el problema de la finitud dejaba de ser un cuestión gnoseológica para interrogar el sentido de la vida, mientras el marxismo, salvo para Paul Nizan, aún estaba ausente de las preocupaciones de los dos amigos.

Llegar a Berlín, para permanecer un año, fue una lección de vida. Lo cuenta también el otro miembro del cuarteto, Raymond Aron, parte de la camada migrante, compañero de Sartre en L'École Normale. El futuro filósofo, politólogo, sociólogo y periodista, fue el único del grupo que se interesó por el ascendente movimiento nazi, y tuvo la intuición de lo que sobrevendría. Quizás porque era judío.

Sartre reconoce que su amigo Merleau fue quien lo inició

en la política. Hasta ese momento no era más que una especie de niño mimado con veleidades anarquistas. La década del treinta había sido de una mediocridad tal, que el interés por la política le resultaba una pérdida de tiempo.

La decepción por el fracaso de la Tercera República, la debilidad del Frente Popular y las vacilaciones de Léon Blum, no estimulaban a nadie que quisiera soñar con un porvenir energizante.

Era muy difícil trasmitir entusiasmo a partir de una política cuyo eje principal era el pacifismo. La lección de la Primera Guerra Mundial encuadró a toda la década siguiente en un deseo irrestricto de paz. Nadie quería más mutilados y muertos por millones en una guerra intereuropea.

La neutralidad del gobierno socialista francés en la guerra civil española, mientras los aviones fascistas bombardeaban Guernica, alejaban a las nuevas generaciones de la militancia de izquierda. Sólo figuraban aquellos que ya nada esperaban de la democracia parlamentaria y buscaban el remedio en el comunismo soviético o en los gobiernos fascistas. De Céline a Drieu La Rochelle, entre otros intelectuales como Rebatet y Brasillach, analizaron la época y concluyeron que el mundo de las finanzas, de los judíos y el radical-socialismo, constituían un único bloque traidor a la patria que los llevaría a otra guerra.

Otros como Paul Nizan y André Malraux, elegían el campo comunista. En el medio, Sartre se armaba de recursos teóricos con la fenomenología y publicaba los cuentos de *El muro* y la novela *La náusea*. Relatos como «La infancia de un jefe», muestran el odio de su autor por la burguesía. Un rencor empecinado y total. Lo que llevaba a sus personajes a una vida de abulia, experimentando como máximo un sinsentido y un aburrimiento que ni la literatura ni la compañía de mujeres alteraba. Ser burgués es ser traidor.

Este desinterés político de Sartre sólo se disolvió con

lentitud en el final de la Ocupación. Su filosofía de la libertad no se plantaba en la tierra y flotaba sin raíces. Mientras tanto sus compañeros ya habían asumido posiciones políticas y estaban comprometidos en acciones ya fueran culturales u organizativas. Camus dirigía el periódico de la resistencia *Combat*. Aron había estado en el exilio y participó de iniciativas editoriales de la Francia Libre. Además formó parte del primer gabinete después de la Liberación bajo las órdenes de Malraux que se había unido al movimiento liderado por Charles de Gaulle. Merleau-Ponty también se zambulló en el espíritu de la época y en el momento en que convino con Sartre en fundar *Les Temps Modernes*, tomó el mando político de la revista. Sartre reconoce su inexperiencia y falta de formación en todo lo concerniente a la actualidad política.

Era un dandy intelectual descreído de utopías. Le duró poco tiempo. Su espíritu acelerado y su necesidad de combate, lo condujeron en poco tiempo a virar su horizonte.

En esta carta a su amigo fallecido dice que su temple es el de un dogmático. Confiesa que para él, así lo decreta, la verdad es Una. Merleau-Ponty encontraba su seguridad en la multiplicidad de perspectivas. Era suave, pero inflexible. Sartre puntualiza que su amigo lo encontraba optimista, pero que en términos generales su dogmatismo como la ductilidad de Merleau no eran más que cuestiones de estados de ánimo.

En el breve lapso de dos años Merleau-Ponty escribe *Humanismo y terror* y Sartre publica en la revista la segunda de sus *Situaciones*: *¿Qué es la literatura?* Es el año 1948. Hay una ferocidad en la prosa y una fuerza argumental que hace de los dos escritores, conductores ideológicos de su generación en esos primeros años de la posguerra.

Sartre dice que la ambición de ellos dos era convertirse en «etnógrafos» de la sociedad francesa. Algo los diferenciaba

y tenía que ver con el optimismo inveterado que siempre lo impulsó a seguir adelante con una confianza en sí mismo que otros tildaron de irresponsabilidad. Compromiso e irresponsabilidad son dos atribuciones difícilmente compatibles en una misma persona, a pesar de que Sartre podía conjugarlas en distintas circunstancias. Era un maximalista.

Este optimismo cae bajo la férula de su mismo consumidor. Sartre se ataca a sí mismo y dice que creía en el mito del progreso, en la ilusión de creer valer cada día un poco más, de mejorar su labor de escritor, de acumular virtudes con el tiempo siempre a su favor, y de creer que lo conquistado puede guardarse y conservarse en una caja de seguridad existencial.

Cuando fundaron la revista, Merleau se encargó de los editoriales políticos pero siempre manteniendo un bajo perfil. No firmaba sus notas. Sartre dice de su amigo que era demasiado orgulloso para aprovecharse de su notoriedad. «Es cierto, yo era más conocido y no me jactaba de ello, era la época de las *rats de cave* (ratas de sótano, lugares de encuentro entre escritores y artistas mientras se fumaba cigarrillos negros y se escuchaban bandas de jazz) y de los suicidios existencialistas; tanto la prensa seria como la otra, me cubrían de mierda. Era famoso a causa de un malentendido.»

Sartre nunca coqueteó con su fama. Su ambición iba más allá de lo personal. Tenía un extremo encono respecto de la sociedad que condenaba por burguesa, que le hacía repeler las consagraciones que otorgaba a sus artistas, como si fueran payasos de circo.

Su rechazo del premio Nobel iba en la misma dirección. Y su inacabada obra sobre Flaubert también. Admiraba a su amigo, su modo tranquilo y firme de ser. Merleau estaba lejos de ser una eminencia gris como algunos creían, dice

que nada era más falso. No aconsejaba a nadie, sólo llevaba a cabo lo único que los dos sabían hacer: escribir y tomar decisiones frente a los problemas planteados.

Sartre rememora que en el momento en que Merleau escribe *Humanismo y terror*, sorprende a sus allegados. Pierde el equilibrio que lo destacaba, y toma partido por la defensa de la URSS como el más riguroso de los militantes. Veía en el socialismo soviético la epopeya de una sociedad inquieta y amenazada que construía su revolución en medio de ataques sectarios e irresponsables. Parecía condenar toda oposición a Stalin e identificaba al opositor con el traidor.

Dice Sartre que en pocos días Merleau se convirtió «en el hombre con el cuchillo entre los dientes». Cuenta además que en una reunión Camus estaba alterado ante la posición política de Merleau a quien le pedía explicaciones con urgencia. Pero sólo obtenía un empecinado silencio y breves palabras de cortesía.

Camus se despide con cierta violencia del encuentro y Sartre lo sigue para mediar entre los dos amigos. Dice: «no sé qué humor negro me sugirió oficiar de mediador entre dos amigos que más tarde me reprocharían, uno después del otro, mi amistad con los comunistas y que murieran los dos sin reconciliarse».

Sartre le reconoce a Merleau la paternidad de haberlo iniciado en la política. Nunca dejó de respertarlo por eso, y sus críticas no fueron más allá de cuestiones teóricas, o de política. Pero nunca pudo descubrirle una falta moral, de esas inautenticidades que la comedia humana siempre le proveyó. Merleau era sincero, su único defecto, quizás, no era otro que un exceso de sinceridad.

A distancia de Camus, no veía en él una pose narcisista ni un afán de seducir. Merleau parecía vivir lo que decía, y no mostraba sus «llagas» a la manera de Bataille, de quien Sartre se rio a sus anchas. La duda merleaupontiana era la

del propio pensamiento, pero a diferencia de Descartes, no llegaba a una evidencia, ni profesaba el escepticismo elegante a la manera de Montaigne.

Buscaba una certeza, y era en ese camino en el que mostraba sus dificultades. La situación no dejaba de ser personal. Como si lo que a Sartre lo perturbara fuera que su amigo lo criticara, no tanto el contenido de lo que pensara, sino que lo hiciera contra él.

Era cierto. Nadie entre los intelectuales de la izquierda francesa, ni entre los comunistas, pudo obviar a Sartre. Cualquiera que se metiera en el universo de la ética o de la política, incluso de la metafísica, siempre tropezaba con el totem sartreano.

Ya fuera para idolatrarlo o defenestrarlo, no quedaba resquicio sin su nombre. No sólo por su fama, sino por el modo en que la construía. Escribiendo. No hacía más que escribir, y lo hacía en todos los géneros imaginables, salvo la poesía, que despreciaba porque era un género que obviaba la comunicación, un refugio de surrealistas.

Sartre buscaba interlocutores, por lo general, enemigos. Adversarios en el estilo, en las ideas, en las declaraciones políticas. A su manera —como él mismo diría: *À sa façon*— era un moralista. Con la salvedad de que también moralizaba contra sí mismo.

Tengo la dicha de leer estos días *Les mots*, donde dice: «Hoy 22 de abril de 1963, corrijo este manuscrito desde el décimo piso de un edificio nuevo: por la ventana abierta veo el cementerio…».

Digo «la dicha» porque recupero el perdido ejemplar en castellano de la editorial Losada que leí en mi adolescencia, apenas editado, en 1964, a mis diecisiete años.

En este libro, el moralista Sartre es objeto de su propio sarcasmo, que interrumpe el relato de su infancia feliz

apadrinado por su abuelo materno y cobijado por su madre viuda, con esta instantánea de su departamento en un décimo piso en el que escribe a los cincuenta y ocho años, cuatro niveles por encima del sexto piso de su niñez, que le hace escribir: «De niño, más allá de poder merecer una posición elevada, habría que considerar que ese gusto por vivir a la altura de los palomares, era un efecto de la ambición, de la vanidad, una compensación de mi pequeña estatura».

Para seguir con la descripción edilicia, Sartre, a pesar de su autorretrato, siempre escribió desde una planta baja intelectual. El discurso desde el punto de vista de la rana, como señalaba Nietzsche. Y nunca vio que su amigo, a pesar de sus diferencias, lo hiciera desde el desprecio de las alturas.

Juntos inventaron la revista, y fueron ellos dos juntos los que le dieron su estilo: «… hacer nuestra revista “confidencial” como si se tratara de un periódico de gran tirada, cuidarnos de toda forma virtuosa, en particular de la vanidad y de la cólera, predicar en el desierto como ante una multitud sin perder de vista, no obstante, nuestra extrema pequeñez, recordar siempre que no es necesario triunfar para perseverar pero que la perseverancia tiene como fin el triunfo».

Era mucho lo que lo unía a su compañero. Las desavenencias políticas perturbaron a Sartre. No es que no creyera que su posición era la justa, sino que ese modo de hacer justicia no parecía del todo definitivo ni satisfactorio. Elegir a los comunistas y a su patria socialista en lugar de la duda y la ambigüedad de Merleau, podía ser una actitud defendible pero nunca gloriosa. Dice en su escrito: «¿Existe una moral de la política? —cuestión difícil de desentrañar y nunca tratada de manera clara— y cuando la política debe traicionar su moral, elegir la moral, es traicionar la política».

Y sigue con esta sentencia casi mística: «Arduo es desentrañar todo esto, sobre todo cuando la política tiene por objeto el advenimiento del reino del Hombre».

Sartre pregunta: «¿Qué hacer? ¿Golpear a ciegas a izquierda y derecha, a dos gigantes que ni siquiera sentían nuestros golpes? Era una mísera solución». Para redondear la frase, agrega: «¿Vivir en Buenos Aires como los franceses ricos?».

Quizás fuera un desenlace mísero para Sartre en esos días, aunque años después esa miserabilidad fuera mayor retrospectivamente por haber elegido aliados que nunca dejaron de tratarlo, como él mismo lo reconoce, de «rata», de «hiena», de «víbora» o «hurón». Aunque diga que ese bestiario le agradaba, hasta lo distraía. No tanto a Merleau, «que aún recordaba la camaradería de 1945, por lo que se sentía profundamente afectado».

Sartre tenía la obsesión de la utilidad. Lo desesperaba convertirse en un artista de la nada, un escritor autocomplaciente, y un niño mimado por el Parnaso. La comedia humana montada por la burguesía tenía un protagonista estelar que no era más que el idiota de la familia, ungido como genio y figura. Huía de ese destino, como de cualquier destino.

La solución, por no decir la salvación, sólo era posible con la política, pero no bajo el cobijo de la otra fase de la comedia burguesa llamada «república», sino la política auténtica con el nombre de revolución.

Lo que exigía barrer con la fuente supuestamente respetable de la comedia, nos referimos a la moral. Para él, Merleau, al no querer quedar varado en una elección que consideraba amoral, no salía de la nada de la indecisión, y estaba atrapado en el solipsismo político. Otra fuente del egoísmo basado en sanos principios y respetabilidad burguesa.

Abandonar la política es el mejor modo de ser domesticado por ella. Al menos Sartre tenía una pasión: el odio. Dice: «Sentí por la burguesía un odio que sólo morirá conmigo». Suena extraño ese encono en un escritor que ha contado la infancia burguesa con detalles que muestran algo más que odio, para no decir que trasmite amor. Su abuelo Karl Schweitzer es retratado con cariño, y su madre con intenso amor. Es posible que ese odio fuera la transfiguración de un sentimiento posterior, uno que fue elaborándose con los años. «La infancia de un jefe» es el relato de un destino que llega a su meta por sus mismas desviaciones. Tiene un antecedente edípico, en el que se combinan Sófocles y Freud, la tragedia y el deseo inconsciente.

Sartre no quería un destino, y menos el que lo conminaba a complacer. Su infancia mostraba que lo querían convertir en una especie de foca que hace piruetas para ser aplaudida. Es la misma imagen que confiesa el historiador Paul Veyne acerca de sus vivencias frente al público del Collège de France. Buscar la aprobación, sobreactuar cada conducta para que la pose conseguida tenga su premio.

De nuevo Sartre se dirige a su amigo definitivamente ausente, y señala que la muerte de la madre de Merleau fue un golpe al corazón. «Ella era su vida», nos dice. Puede resultar curioso que los tres filósofos más importantes del llamado existencialismo ateo tuvieran tal pasión filial por la madre. Si nos trasladamos a nuestra tierra, veremos cómo León Rozitchner compartió la misma pasión.

Pienso en Agustín, el santo, que a través de su madre llegó a Dios, esta vez, el ateísmo también permite que la madre lo abarque todo, es divina.

Sartre se presenta como un ateo humanista, y critica a Merleau que se presenta a sí mismo como un ateo… ¡humanista! Hay dos ateísmos humanistas en pugna, ¿por

qué esta mismidad enfrentada? Sin agregar nada a lo que ellos dicen, la diferencia es explícita: el «optimismo» de Sartre, y el escepticismo político de Merleau, compensado por su última afición por las ciencias sociales y las artes figurativas.

Este optimismo sartreano se fundamenta en la dialéctica hegeliana que culmina en la síntesis de todos los momentos de la historia. Para Hegel se encarnaba en Napoleón montado en su Rocinante, y en Sartre después de Marx, en el proletariado revolucionario. Merleau, según su amigo, atacó a la dialéctica para convertirla en un ida y vuelta eterno y perder así su función de motor de la historia. Aparece ante sus ojos como un índice de la paradoja, un signo viviente de la ambigüedad fundamental. Por eso dice Sartre que para la filosofía de Merleau, «hijos del barro, nos reduciríamos a una huella en la arcilla». Una imagen casi idéntica a la «muerte del Hombre» de Foucault.

Dice Sartre que «es realmente penoso que un hombre pueda escribir hoy en día que lo absoluto no es el hombre». Pobre conclusión la de nuestro filósofo. Sartre busca al hombre, como Diógenes, pero sin su humor. Es un humanismo flaco, casi quejoso. Sartre no está satisfecho consigo mismo, lo sabe, cree que su relación con Merleau fue un fracaso. Recuerda su último encuentro en el que Merleau fue a saludarlo después de una conferencia y lo destrató aun sin querer, por estar resfriado. Su amigo creyó ver un desprecio y se retiró en silencio. No hubo posibilidades de posteriores explicaciones.

Sartre dice que vivió con Merleau una amistad sin felicidad. Y termina: «Así viven los hombres en nuestra época, así se aman: mal».Confiesa que Merleau es para él una «una herida permanentemente abierta».

DEBER

Camus

Albert Camus es un nombre especial en este cuarteto de filósofos que animaron la escena francesa de los años cincuenta. Su figura aparece temprano en los umbrales de la segunda guerra, cuando este joven argelino de veintinueve años se atreve a publicar en la metrópoli su novela *El extranjero*, la obra de teatro *Calígula*, y el ensayo filosófico *El mito de Sísifo*. Con estos escritos concitó el interés de sus colegas parisinos.

Camus tiene una vida. Los otros, Sartre, Merleau, Aron, disuelven sus vidas en palabras. Son relatos a partir de los cuales imaginamos sus vidas. En el caso de Sartre, las memorias, y también las novelas de Simone de Beauvoir, permiten que demos un volumen de existencia a algunos personajes de la época.

Camus tiene un cuerpo, lo sentimos, sus palabras nos hablan de cosas, de su tierra, fundamentalmente de su tierra. Y de su madre. Y de su padre. De su infancia. Del mar, del sol, de la miseria.

No se integró a la vida parisina. Fue famoso, pero de una fama que lo iluminaba del mismo modo que lo hizo el sol al filósofo una vez fuera de la caverna. El brillo lo enceguece por un instante y vuelve a la cueva, solo.

Odiaba la vida y el pensamiento de los intelectuales. Como lo dice en sus *Carnets* de 1952: «arribistas con espíritu revolucionario, nuevos ricos, fariseos de la justicia», cita de Michel Onfray en *L'Ordre libertaire, la vie philosophique d'Albert Camus*, de 2013.

Veía en Sartre a un estaliniano burgués nacido en una cuna confortable al que la mamá le pagaba los impuestos, sostiene Herbert Lottman en *Albert Camus*, de 1978.

Pero al mismo tiempo lo estimaba. Camus se enojaba con sus amigos, pero más estaba dolido. No era un santo, aunque

cuando se lo quiere, cuando un lector o un crítico lo adopta, de alguna manera lo beatifica.

A pesar de que Michel Onfray lo ubica en una genealogía que parte de los escépticos griegos, hasta Montaigne, Kierkegaard y Nietzsche, se parece a Spinoza. Por su angelismo, por la serenidad que trasmite, por su modestia, su marginalidad, su discreción, su bondad.

Por supuesto que todo esto es falso. Ningún hombre se define por sus atributos. Ni por la suma de sus virtudes una vez restados sus vicios. A Camus se lo lee, su legado son sus libros, y las palabras que agregan sus lectores. O sea imágenes, porque las palabras no son sólo grafitos sino apariencias y sensaciones.

Camus escribió libros buenos y no tan buenos. Cuando pensaba con grandes ideas, su esfuerzo no lo elevaba. La filosofía lo convertía en un escritor solemne. Estaba demasiado preocupado por el bien y por el mal. Cuando una literatura se expresa con principios, fracasa. Es una literatura de tesis. Fue el lado flaco de Sartre, sólo que lo compensaba con su sadismo intelectual, o sea su talento, en despellejar a la presa, una piel tras otra. No era solemne sino cruel.

Camus era más compasivo, trataba de conciliar, y se sorprendía cuando los invitados a negociar sus posiciones, lo despedían con violencia porque lo que más deseaban era continuar con las escaramuzas.

Sartre lo atacó. Lo consideraba un moralista, lo que para él no sólo era una profesión de púlpito, de predicador tedioso, sino una renuncia al pensamiento. Camus estaba de acuerdo con su transitorio amigo, decía que no era filósofo, sino, sí, por qué no, moralista, no se avergonzaba por eso.

Si por mi parte pretendiera resumir los años de la posguerra de la filosofía francesa, la escena sería la

siguiente: el protagonista es Sartre, y los actores de reparto son el místico Bataille, el moralista Camus, el sabio Merleau y el traidor Aron.

Cada uno de ellos debió rendirle cuentas a Sartre para desbaratar sus argumentos que los ensuciaban con esa mezcla de teoría y sarcasmo en los que era maestro.

Sus escritos sobre la hipocresía del supuesto suplicio de Bataille, de la «belleza» moral en Camus, de la equidistancia y la autocomplacencia en Merleau, y el desprecio sin palabras hacia su antiguo condiscípulo y amigo Aron, ungen a este bicéfalo que en una cabeza es Sócrates y en la otra Robespierre.

Camus renuncia temprano al ideal revolucionario. Fue el único que participó de la Resistencia pero no lo hizo por ideología, sino porque era lo que había que hacer. Practicó lo que una vez Sartre definió como la modestia del militante en «Portrait de l'aventurier», en *Situations VI*.

Era un convencido antifascista, con eso bastaba para ser el director de un periódico clandestino. Pero fue quien mostró de un modo más crudo la acción del deseo de revolución. Porque esa máquina deseante no es programática, su rostro no es fijo ni mortuorio, su funcionamiento se lubrica con decepciones, su flujo se dispersa, a veces se seca.

Los mejores libros de Camus son el primero y el último. Este control de calidad es arbitrario, demás está decirlo. No tiene justificación canónica porque parte de impresiones personales. El primero es el que marca una huella perenne que el tiempo no diluye, más allá de los valores de textos iniciales como *L'envers et l'endroit* o *Noces* de los finales de la década del treinta.

Con *El extranjero* crea la «escritura blanca», como la definirá R. Barthes en *Le degré zéro de l'écriture*. El estilo del sin estilo.

«Hoy ha muerto mamá. O quizás ayer. No lo sé. Recibí un telegrama del asilo: "Falleció su madre. Entierro mañana. Sentidas condolencias". Pero no quiere decir nada. Quizás haya sido ayer».

Estas palabras han sido traducidas a todos los idiomas. Son las primeras de la novela. Digamos que Mersault, otro ser vivo producto de la literatura, se pierde el entierro, o no. No se sabe. El relato no parece tener autor. Es una mirada sin ojos. Nos presenta un paisaje. Nos cuenta una historia desdichada, ni siquiera una tragedia. Un cúmulo de acontecimientos fortuitos que terminan en una ejecución. Se trata de una vida absurda.

Nunca lo dijo ni lo expresó de un modo más nítido, y sin tantos artilugios ni justificaciones como en sus elaboraciones en los ensayos filosóficos. Cada vez que quiso explicar la idea de «absurdo», como en *El mito de Sísifo*, sus reflexiones son convencionales.

La otra obra maestra es su novela inconclusa y póstuma: *El primer hombre*. Es el manuscrito hallado en el asiento del auto en el que murió a los cuarenta y siete años en un accidente de ruta. Chocó contra un árbol. Tenía un portafolio con el *Gay Savoir* de Nietzsche, el *Othello* de Shakespeare, y este escrito.

Se trata de un relato autobiográfico con personajes inventados. Nos instala en Argel. Nos cuenta la infancia de Jacques Cornery. O sea él mismo. No sabemos cómo hubiera sido la versión final de la novela, pero con lo editado por sus herederos, leemos una novela maravillosa por lo bien escrita, su riqueza en imágenes, la intensidad de los afectos, los personajes pintados con austeridad, y la búsqueda de un hombre que no conoció a su padre, por eso es el primero, el sin padre.

No dice de sí mismo «bastardo», como Sartre, no se maldice con placer, simplemente primero, porque no pudo

ser ni siquiera segundo sin el progenitor que lo anticipara.

La madre es de ascendencia española, de las Canarias. El padre es hijo de inmigrantes pobres alsacianos que emigran a Argelia en el año 1830 en el comienzo de la colonización. El padre muere como soldado de la Primera Guerra Mundial tres semanas antes del nacimiento de su hijo.

La madre es analfabeta y medio sorda. La abuela apenas sabe firmar. El analfabetismo de la madre es muy importante para el pensamiento de Camus. Él también sentirá como el sociólogo Richard Sennett, que la cultura lo aleja de los suyos. Se cava una fosa con palabras que uno escribe y que los otros no saben leer.

La madre es «doméstica». Una palabra que el niño de la novela no se atreve a pronunciar cuando debe llenar un formulario escolar. Tiene vergüenza, y siente vergüenza por tener vergüenza (*Le premier homme*).

Camus fue leal a la admiración que sintió por sus maestros. Louis Germain de la escuela primaria a quien le rinde homenaje en su discurso de recepción del premio Nobel, y a Jean Grenier, a quien le dedica *El hombre rebelde*, por ser quien lo guio en el mundo del pensamiento.

En la novela el niño recibe la protección de su maestro de la primaria que le consigue una beca para que pueda ingresar al liceo. La pobreza es otro punto que siempre vuelve. La describe con los detalles de quien fue pobre. La segregación, la diferencia, la inevitabilidad de una condición, la inaccesibilidad a bienes que otros disfrutan, la imposibilidad de ocultar su pobreza. «La miseria es una fortaleza sin puente levadizo.»

Pero la pobreza permite descubrir la ciudad. Los olores de las especias, las flores, las plantas, los ruidos de la calle, el vuelo de las aves, el golpe de las olas, el calor sofocante, las corridas al tranvía, las travesuras hechas al conductor, el

sopor por el Sirocco, el pan con aceite y las monedas que faltan.

Camus la describe como una vida adorable. «¿Cómo hacer comprender que un niño pobre pueda en ocasiones tener vergüenza sin jamás envidiar a nadie?»

Camus es el único del cuarteto de la posguerra que no tuvo lugar. El único errante. Se quedó sin su patria una vez comenzada la guerra civil. Quiso mediar y fue odiado por ambos bandos. No se adaptó a la vida parisina.

Por otra parte, supo de la muerte. Era tuberculoso. En la novela *La chute* (*La caída*), el personaje cuenta que tiene los pulmones enfermos, que debe secarlos para curarse, y que al secarlos, se asfixia. «La cura mata», dice.

Ahora un apunte personal. Una vez escribí un texto —«Sabor a nada»— con una historia que me parecía divertida. Con el galardón del premio Nobel, Camus despertó ciertos resquemores. Me inspiré en unas jornadas filosóficas sobre semejanzas y diferencias entre la filosofía francesa y la anglosajona, de las que reúnen a conspicuos catedráticos e intelectuales, uno de ellos, el profesor Richard M. Hare, oxfordiano especialista en Metaética del Prescriptivismo Universal, que da una conferencia en la que narra con cortesía inglesa —la de la sonrisa con ojos de pescado— la historia de un joven suizo al que debe albergar en su casa por razones multiculturales y de intercambio escolar.

El estudiante descubre en la biblioteca un ejemplar de *El extranjero*, y recibe un *shock*, o mejor dicho, un *stroke*. Un derrame terrible que lo encierra en su cuarto ante la inquietud de sus anfitriones, que quizás hayan pensado —por lo leídos que eran— que un nuevo Samsa se desarrollaba en la habitación.

Nos evoca lo sucedido a Heinrich von Kleist, el poeta y

dramaturgo alemán, creador y teórico del teatro de marionetas, que al leer *La crítica de la razón pura* sufrió una profunda crisis espiritual al enterarse de que no existe la cosa en sí.

Quizás aquel haya sido el origen de su visión de los hombres como meros artefactos sin interioridad ni trascendencia.

En este caso, las consecuencias no fueron tan letales ni tan creativas. Lo cierto es que el profesor resalta en su disertación que el joven helvético comenzó a fumar tabaco, alarma victoriana que en el año 1957 no deja de ser algo anacrónica a pesar de la juventud de la víctima.

Fumaba en su cuarto y no salía. Un día, los Hare, marido y esposa, deciden encararlo y le preguntan qué le sucede. Confiesa que después de leer la novela de Camus, «nada tiene importancia». Todo le da lo mismo. Una frase terminal a la vez que terminante, que le sirve al profesor para darle título a su conferencia y analizar su contenido.

Esa frase también forma parte de la novela. Cuando el cura ingresa a la celda en la que el condenado a muerte Mersault espera la hora de su ejecución, intenta hablarle de la salvación y de la confesión cuando es levantado en peso por el reo, que le grita que debería darse cuenta de que «nada tiene importancia».

El profesor Hare con sapiencia lógica le explicará a la audiencia que dicha frase es falaz, ya que las cosas no tienen otra importancia que la que les otorga el interés de los sujetos. Cuenta que una vez hecha esta salvedad al estudiante suizo, dejó de fumar y volvió a interesarse en la filosofía analítica. Hubo aplausos.

La pericia en temas de lógicos y sentido común en Oxford frente a los errores semánticos del laureado argelino son una muestra del por qué del *charme* del pensamiento de un lado

del canal de la Mancha y de la abulia del otro, claro, con excepciones. Al menos para este lector.

De todos modos esta historia nos sirve para introducirnos en el pensamiento de Camus en la década del cuarenta, en momentos en que Francia está ocupada por los nazis.

Un año antes de la publicación de *El ser y la nada* y *La experiencia interior*, que inicia el debate entre Sartre y Bataille, Camus publica *El mito de Sísifo*.

«No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio». Esta es la primera frase del ensayo que también recorrió el mundo.

Camus da las premisas de una filosofía del absurdo como un capítulo de lo que denomina «revolución existencial». Quiere mostrar que la lógica no sirve para comprender el mundo; más aún, que la supuesta racionalidad puede ser ridícula.

Para fundamentar su posición se apoya en Nietzsche, de quien dice que sostenía que los verdaderos problemas son los de la calle. En Kafka, a quien le reconoce la sutileza de crear un personaje que se preocupa más por llegar tarde a la oficina que en convertirse en un insecto; le parece sugerente la anécdota anónima que cuenta que un psiquiatra progresista al ver a su loco pescando en la bañera le pregunta si hay buen pique, a lo que el interno le contesta si es idiota, o qué, al no ver la bañera.

Se apoya en Dostoievski por su personaje Kirilov, el genial ingeniero que quiere suicidarse para demostrar que es libre y que Dios no existe. Pero fundamentalmente invoca a Kierkegaard, porque es el filósofo que conjugó en una sola frase la fe y el absurdo.

Para el pastor danés se cree en un ausente, se cree en quien jamás responde ni se manifiesta, se cree porque no se sabe, se cree sin ninguna garantía de una existencia

superior, se cree por desesperación y por juego, para apostar. Como Pascal, el filósofo nombrado por Sartre al criticar a Camus.

Como un nuevo Erasmo que elogia a la locura con la finalidad de mostrar que no todo es equilibrio en el mundo de los humanos, extrae las siguientes premisas.

Camus afirma que la verdad con mayúscula habla como un oráculo y dice que la vida no es razonable, no existe un sentido que guíe nuestros pasos. Comienza una frase que dice «un día un hombre constata que tiene treinta años…», son los que tiene Camus cuando habla del sentimiento del absurdo. Aquel en el que lo familiar se vuelve desconocido, en donde el exilio es el único hogar, en el que el habitante está privado de recuerdos y nada conoce de una tierra prometida.

Pero no es un valle de lágrimas. Camus habla de la felicidad y la deriva del azar. No sólo el destino, dice, nos es indescifrable, también la felicidad. Es tan inevitable como la providencia o la tragedia. Es inocuo buscarlos, ellos mismos nos encontrarán.

El absurdo se presenta con distintos ropajes. Con el sentimiento de extrañeza. La mujer con la que vivimos un día parece un muñeco con tetas y peluca que profiere sonidos metálicos. Ocurre. Lo mismo sucede con un hijo, un marido, un amigo, un lugar. Es una fisura en la rutina, y en la retina.

También se presenta cuando vemos esa estela de inhumanidad que segregan los hombres. Esa baba adhesiva que se le pega a los seres que nos da náuseas, «como la llama un conocido autor de nuestros días», agrega Camus.

Rechaza la idea de que el mundo es absurdo, lo que es absurda es la relación que se establece entre nuestra necesidad de claridad, nuestro apetito de absoluto, una

nostalgia de unidad, con la irrazonabilidad de lo existente.

Quiere distinguir entre una insatisfacción consciente y las inquietudes juveniles, y discrimina la ausencia de esperanza, de la desesperación.

Dios murió, o se calla, o se ríe de nosotros, o se venga. En todo caso, parece que no nos ama. Este drama o dramón del siglo XIX tiene consecuencias que van más allá de su tiempo. Por eso Camus se refugia en Kierkegaard que habla del escándalo que le produce a la razón el acontecimiento crístico. La razón no puede entender la Pasión del Señor. Un dios que se hace hombre y muere sacrificado como tal para redimir a la humanidad, no tiene lógica. Pero en lugar de almacenarlo como un mito mesopotámico, como lo haría cualquier asiriólogo, el hecho desafía a la condición humana. La enfrenta con un misterio insondable.

Kierkegaard habla de un «salto» existencial, que Camus aclara como un detenerse ante el abismo. Saltar no es un acto, es una demora con la mirada puesta en el precipicio. Para lograrlo se necesita, decía el danés, el coraje del caballero de la fe.

Camus no habla de fe sino de absurdo, que de acuerdo con su lectura de Kierkegaard, es su necesaria consecuencia. La no esperanza es una convicción de quien asume las consecuencias de su ateísmo. Sísifo vuelve a cargar con el peso de la roca que sabe que ha de rodar una vez llegada a la cima. Y prosigue su tarea. Si tal imagen resume el ciclo de la existencia, frente a ese eterno retorno sin sentido, ¿qué hacer?

Hay dos vías, ilustradas con la cita que hace Camus de su mentor Nietzsche: «El arte, y nada más que el arte, para no morir a merced de la verdad». Y la otra se inspira en Dostoievski: matarse.

El tema del suicidio no dejará de interesar a Camus. Años

más tarde readaptará para el teatro la novela *Los poseídos* de Camus. El personaje central es Nicolás Stavroguin. Tiene todo el encanto de los protagonistas endemoniados, agraciados por atributos seductores como la virilidad, el coraje, la belleza, la fuerza de su personalidad, y por un misterio que nadie descifra, que lo tortura, y lo hace odiarse a sí mismo. Tanto se odia que no puede amar a nadie porque toda la energía la invierte en esa lucha contra sí.

Dostoievski retrata a un grupo de nihilistas —esa palabra puesta en circulación por Turgeniev— que prepara atentados terroristas. Son individuos de clase media y alta, que mezclan en un mismo cubilete su desencanto personal y el análisis político.

Son parte de una sociedad decadente que no hace más que aburrirse. La composición y la selección que hace Camus de la extensa novela para ajustarla a la puesta en escena, que él también dirige, se detiene en este tedio «metafísico» —como lo definió Sartre en su estudio de Baudelaire— que caracterizaba el dandysmo de la época.

Se aburren. La comodidad de sus vidas no los hace felices. El afrancesamiento, las pretensiones ilustradas, la ola de rebelión de masas que decapitan a un rey divino como sucedió en Francia, el imperio romano reciclado por un hombre bajito e italiano que se hace coronar por un Papa, y un coloso ruso cuyo Zar ha sido desacralizado, los hace soñar y desesperar por una nueva vida.

Para iniciarla deben matar, o matarse. El ingeniero Kirilov es otro personaje central, ha decidido suicidarse para probar que Dios no existe. Propuesta discutible si se toma en cuenta que otros se mataban para probar justamente que existía. Es el caso de las sectas gnósticas que sostenían que no fue Dios quien creó la materia sino un Demiurgo desobediente que condenó al hombre a perdurar en la tierra. Volver junto a Él obligaba a desprenderse del cuerpo.

Pero Kirilov se mata en nombre de la libertad. Su vida se encamina hacia ese acto. Sus días transcurren todos iguales, y en su habitación juega con una pelotita que tira a una pared y rebota, tira y rebota… a la manera de Sísifo que vuelve a emprender un gesto vano.

Aburrirse es un estado afín al sentimiento del absurdo. Es un todo da lo mismo. Por lo que contribuye a un desapego necesario para el gesto final: matarse. Es lo que hace con un pistoletazo.

Nicolás Stavroguin tiene un secreto. Es una herida que nadie conoce. Ese hombre destinado a ser un jefe, un líder revolucionario, ya no cree en nada. Es amoral. Adúltero, seduce a las mujeres de sus amigos, tiene hijos no reconocidos, una especie de aventurero desdichado que cometió un desliz.

Dice: «De 1861 a 1863 he vivido en St. Petersburgo dedicándome al libertinaje que no me daba ningún placer. Vivía con camaradas nihilistas que me adoraban a causa de mi billetera… Hasta hubiera podido colgarme… He despilfarrado mi vida… he llevado una vida irónica… nunca he sentido amor por nadie… deseo, eso es todo».

Nicolás se hizo amigo de una niña de doce años hija de un matrimonio conocido. Jugaba con ella, se gustaban. La niña lo abrazaba. Él se dejaba abrazar y reía. Hasta que lo besó en la boca.

Inmediatamente después, ante la irrupción de sus padres, horrorizada sale corriendo y se encierra en su cuarto. Sin comprender nada, los padres junto a Stavroguin fuerzan la puerta y la ven colgada y muerta.

Ese es el secreto del héroe de la trama, su pecado imperdonable del cual no hay remisión. Lo que lo hace desesperar y finalmente colgarse él también.

Debemos cambiar las formas del verbo matar y hacer del

pasivo un activo, en vez de matarse, matar, del suicidio al crimen, del *Mito de Sísifo* al *Hombre rebelde*, del nihilismo a la revolución.

El hombre rebelde

En 1951 Albert Camus publica *El hombre rebelde*. Un año después, la revista dirigida por Sartre *Les Temps Modernes* edita un texto que inicia un célebre debate sobre el libro de Camus. En 1964, la revista *El escarabajo de oro* traduce para la Argentina los textos de la polémica. Se trata del artículo de Francis Jeanson, la respuesta de Camus, la carta de Sartre, un nuevo texto de Jeanson y unas breves palabras finales de Sartre.

Abelardo Castillo, director de *El escarabajo de oro*, junto a Liliana Hecker, directora de la colección en la que aparecen los textos, se situaban en la franja llamada «intelectuales de la izquierda independiente», que bregaba para imponer su identidad, su libertad de expresión, y su investidura de interlocutor válido frente a los aparatos que decían representar a la clase obrera.

Ser de izquierda era pertenecer a una ideología que reivindicaba los postulados marxistas sobre la lucha de clases, y que combatía al sistema capitalista y al imperialismo, sin por eso pertenecer al partido político de la revolución proletaria. ¿Por qué no se afiliaban al partido? Para no perder la posiblidad de la crítica, para no ceder en el uso de la libertad. ¿Para qué querían conservar ese uso? Para que no se les impusiera qué pensar, qué condenar y qué aprobar sobre el curso del mundo y de la historia.

A esta actitud se la denunciaba por su carácter pequeñoburgués, lo que quiere decir individualista, egoísta y en abierta complicidad de hecho con la clase dominante.

Corolario: el intelectual de izquierda es un enemigo de la clase obrera, un aliado de hecho del capitalismo explotador y

un representante y defensor de una clase social en vías de desaparición como lo es la pequeña burguesía.

Los intelectuales de izquierda tenían así el problema y el conflicto de la representación. No representaban a nadie, a nadie más que a sí mismos. Y no sólo eso, sino que inevitablemente estaban en una situación artificial, falsa, por lo que no eran más que una conciencia libre, tanto que podían inflarse sin límite hasta convertirse en conciencia universal, una especie de espíritu absoluto que en nombre de una verdad llamada «libertad», legislaba sobre el mundo.

Era lo que Foucault desde su propia óptica llamaba intelectual general.

Ese era el problema de Sartre, y también, en nuestro país, de Abelardo Castillo, entre otros. En cuanto a mí respecta, que no era más que un lector de ambos escritores, mi deseo era el de pertenecer a la prestigiosa gama de estos seres que sólo se representaban a sí mismos.

Había dos diferencias entre Francia y la Argentina. Una era que los intelectuales argentinos leían a los franceses, sin reciprocidad, salvo a los tres mosqueteros que gozaban del privilegio de la traducción: Borges, Sábato, Cortázar, aunque ninguno de los tres podía ser clasificado como intelectual de izquierda.

La otra diferencia, de corte centrípeto, era que mientras en Francia el órgano político que representaba a la clase obrera era el Partido Comunista, en nuestro país ese lugar era ocupado por el peronismo. Lo que significaba algo bien concreto, y era que los obreros de carne y hueso, no en cuanto fantasmas invocados, siempre que podían votaban a su partido o movimiento, y no reconocían ninguna otra representación.

Por eso nuestros intelectuales debieron con el tiempo decidirse sobre su relación con el peronismo, a pesar de que

tampoco faltaron quienes también se dedicaron a romper lanzas con el Partido Comunista argentino.

Casi diez años después de haber escrito *El mito de Sísifo*, Camus publica *El hombre rebelde*. En su primera obra catalogada en el rubro de filosofía del absurdo, preguntaba sobre el por qué no matarse, y en su nueva obra reflexiona sobre el por qué no matar. De su preocupación sobre el sentido de la vida y la exigencia de una decisión entre vivir o suicidarse, elabora ahora una interrogación sobre los límites del acto rebelde y la decisión de matar en caso necesario, es decir, estipulado por una necesidad objetiva.

Si en sus primeras obras la palabra nihilismo era una rúbrica acomodaticia para clasificar su filosofía, el pasaje al tiempo de las ideologías expresa el traslado del suicidio como acto absoluto al crimen.

Camus rechaza una forma de nihilismo que designa con el nombre de historicismo. Es decir la concepción de la historia por la cual el devenir, la temporalidad en la que se despliegan las acciones humanas, es fuente de valor.

Es la idea por la que la historia decide la justicia de los actos en tanto generadora de sentido. El recorrido que hace en su libro de una historia de las rebeliones tiene el propósito de contrastar la Resistencia contra las formas despóticas del poder de lo que llama revolución.

Las herejías, las sublevaciones de los esclavos, hasta la resolución de las vanguardias artísticas de crear nuevas formas a costa de los valores establecidos y de los criterios estéticos admitidos, todas son manifestaciones del espíritu rebelde que se oponen a la idea de revolución.

Para Camus la legitimación de la Resistencia al poder por una ciencia de la historia y por una filosofía trascendental, crea las bases de una tiranía política que pretende justificarse por leyes objetivas, ya sean de la naturaleza

como de la historia.

El marxismo es la filosofía convertida, por una lógica del pensamiento absoluto, en el criterio que no sólo guía acciones de determinados gobiernos, sino la ideología de sus militantes y adherentes.

Esta lógica implacable es la contracara de un nuevo cinismo. Ni es el antiguo que enfrenta a la autoridad del saber y del poder por medio del escándalo y de una franqueza que desarma, ni el del consejero del Príncipe que sólo se basa en al cálculo de la fuerzas, en la *virtù*, desdeñando criterios morales, sino en un nuevo cinismo historicista que en nombre de un fin de los tiempos, justifica el uso de cualquier instrumento siempre y cuando pueda eliminar los obstáculos que obstruyen el camino de la realización de un ideal cuyo advenimiento es necesario.

Esto es lo que dicta el canon marxista: a) la historia es concebida como la historia de la lucha de clases; b) el desarrollo de las fuerzas productivas es irrefrenable y deshace las relaciones de producción que impiden su expansión; c) el capitalismo tiene el germen de su propia destrucción, ya que las formas de apropiación privada de los medios de producción, por la misma concentración del capital y la tasa decreciente del margen de ganancia, hará necesarias nuevas formas de relaciones sociales.

El comunismo, por lo tanto, es la fase por venir porque es la que corresponde a un determinado grado del desarrollo de las fuerzas productivas, y hará posible que la lucha contra la explotación por parte del proletariado instaure una sociedad sin clases, no sólo por la voluntad política sino también por necesidad histórica.

Se logrará así lo que jamás se pudo lograr: que la verdad y el bien se conjuguen en un único tiempo, igual que en Platón, con la salvedad de que el griego legitimaba la constitución de la república en un orden trascendente, y

Marx tomará en cuenta, inspirado en la filosofía hegeliana, las leyes del movimiento objetivo de la historia.

Camus rechaza todo intento de pensar la historia como una totalidad con un sentido. Concebirla de acuerdo con una dirección con una meta final, el mismo hecho de creer que el devenir de los hombres tiene un sentido, y de acuerdo con el pensamiento ilustrado, encontrar en este trayecto leyes fundamentadas en la razón, no deja de ser un regreso al pensamiento escatológico.

Fundamentar la política en esta verdad, como en cualquier otra, sólo genera espíritus de cruzadas, con Dios o sin Él, con la ciencia o con la fe.

Camus le había dedicado a su libro un considerable *quantum* de energía que le llevó una década de trabajo. Estaba conforme. Sus encuentros con Sartre y Simone de Beauvoir mantenían la cordialidad de siempre. Camus había sido un niño mimado en los tiempos de la liberación. Esa combinación tan seductora de un joven argelino de ascendencia francesa por su padre —un héroe de la Primera Guerra— y de su madre española de las Canarias, que había escrito libros tan conmovedores como *El extranjero* y *El mito de Sísifo*, textos de un tragicismo sobrio, seco, de una prosa «blanca», sumados a su valentía durante la ocupacion como director del periódico Combat, tomando en cuenta, además, su atracción física —«*un séduisant homme á femmes*», como lo definía Simone de Beauvoir—, todo esto hacía de Camus un protegido de sus amigos.

De ahí su consternación cuando *Les Temps Modernes* publica en 1952 el texto de Francis Jeanson, un devoto estudioso de la obra de Sartre y gerente de la revista, un ataque imprevisto desde un ámbito del que esperaba un apoyo incondicional, o, al menos, respetuoso.

El texto de Jeanson se llama «Albert Camus o el alma rebelde». Justamente es una especie de niño mimado el que

aparece retratado en este texto. Aquel hombre decidido, en tiempos de la guerra, el joven periodista cuya frescura se armonizaba con los nuevos y prometedores augurios de la posguerra, había sufrido una conversión. Peor aún, había elegido convertirse en un monaguillo, un ser pleno de buenas intenciones, espantado ante la historia de los hombres reales y singulares.

A Camus parecía darle asco la vida tal cual es, o al menos, tal cual la hacen sus semejantes. Jeanson le toma el pelo a Camus, lo trata como a un hombre perezoso que sólo disfruta de las playas de su patria, recostado en la arena, enamorado de su Mediterráneo de rabioso color azul.

El hombre rebelde resulta un libro hermoso, bueno, justo, y estéril. Un poco de humanismo vago, generalizaciones morales, dosis de anarquismo temperado, y un llamado bastante ridículo a la creación estética y a la unidad en nombre del arte.

Del hombre que desde el anonimato había escrito palabras de combate para que los franceses mantuvieran su dignidad, ahora se desvivía por obtener credenciales metafísicas. Invoca un amor al prójimo de un cristianismo de rebaño que nunca deja de cuidar a cada una de sus ovejas, para no caer en la indiferencia de la cantidad, en esa especie de monocromía de la muerte tal como la había descrito en su novela *La peste.*

Camus denuncia al crimen lógico, ese sadismo de estrategas que miden la conveniencia de una vida menos. La suma de crímenes lógicos, en nombre de una utopía igualitaria, hacen del ideal revolucionario una rebelión pervertida.

Para Jeanson, Camus pretende establecer que la doctrina de Marx conduce por su lógica al régimen estalinista. Entonces si el capitalismo es malo y el stalinismo también, el alma bella decidirá no emprender nunca más nada para

preservar la pureza de su corazón.

Por lo que será cómplice del sistema aun cuando crea que es a pesar de sí y no por propia voluntad, y su protesta no será más que la secreción de un sujeto que piensa que la historia es una variedad del absurdo y la historia un desprendimiento de las fuerzas del mal.

Finalmente, concluye Jeanson, lo que Camus nos ha entregado desde *El mito de Sísifo* a *El hombre rebelde*, es una pseudofilosofía coronada por una pseudohistoria.

La respuesta de Camus publicada en la misma revista no está dirigida a quien escribió la crítica sino al director de la publicación: Sartre. Por eso la encabeza con un «señor director». Su respuesta es larga, y desde mi punto de vista anodina y confusa. Se coloca en el lugar de una víctima que ha sufrido un ataque personal y que es objeto de difamaciones. Además, no toma en cuenta a su interlocutor, a quien, aun sin decirlo, trata de sirviente y heraldo de su patrón. Está ofendido, y lo está porque se siente traicionado por quien consideraba un amigo.

Pero hay una sola frase, no más que una, que vale todo su texto. Se queja del comportamiento maniqueo de sus críticos, quienes dividen el mundo entre el bien y el mal, o entre la derecha y la izquierda. Quien no está de un lado, está del otro. Esta queja es conocida y repetida a través de los tiempos. Lo que agrega Camus y convierte el lamento en una idea, en un concepto, un instrumento analítico, es cuando dice que este modo de maniobrar se ha convertido en un «método intelectual».

La palabra «método» es definitiva. Ya sabemos que no se trata de hablar desde una supuesta neutralidad; no apunta a una referencia valorativa desde una perspectiva epistemológica ni desde una voluntad de consenso liberal. No es otra crítica a la objetividad del conocimiento, sino de un modo de pensar calculado con fines de penalidad.

Este nuevo discurso del método nos sirve para analizar el modo en que operan las ideologías. La adscripción de un sujeto a una ideología puede hacerse de diversas maneras. Los ideólogos del siglo XVIII, basados en una filosofía atomista, pensaban que las ideas seguían vías asociativas que podían modificarse mediante la acción pedagógica. Las ideas están inscriptas en nuestra mente, tienen el poder de guiar nuestra conducta y son modificables.

En el pensamiento marxista la ideología designa, por un lado, el uso vulgar de la filosofía, como lo hicieron los jóvenes hegelianos con la filosofía de su maestro que les servía de soporte conceptual para elaborar nociones que no iban más allá de una mala divulgación del sistema especulativo de Hegel, y, por el otro, se la define como un sistema de representaciones que los sujetos tienen sobre sus condiciones de existencia.

La ideología en cuanto representación ya no tiene que ver con la mente sino con la conciencia, pero esta, a su vez, está condicionada por la estructura de poder de una sociedad, por lo que la ideología deja de ser un asunto individual y circula como una entidad colectiva. Se habla de ideología de una clase social, y de ideología dominada y otra dominante.

La ideología en cuanto tal no tiene un alcance preciso. Puede incidir en las formas del saber hasta el punto en que se interpreta la historia de la ciencia como un reflejo de la lucha de clases y se divide el conocimiento de acuerdo con la oposición entre ciencia proletaria y ciencia burguesa. Esta concepción de la historia del saber fue usual en tiempos en que regían las consignas del aparato educativo en la URSS de Stalin. Pero la ideología también puede determinar nuestra forma de amar, de comer, de hablar.

De este modo la ideología queda convertida en un frasco moral en el que los individuos viven y piensan, con la libertad de elegir, permanecer o cambiar de envase a través

de una conversión personal por la militancia revolucionaria.

Hay un aspecto inconsciente de la ideología porque todos nacemos en una de ellas por pertenecer a una clase social, con su lengua y sus valores, y otro voluntarioso, ya que es posible traicionar a su clase, o liberarse de ella y adoptar otra ideología.

Por lo general no se ha clasificado a las ideologías por docenas, ni se les ha reconocido una variedad inconclusa. La tradición la ha dividido en dos ya que se calca sobre una visión del poder en la que hay dos grupos que se enfrentan: los explotadores y los explotados. No es fácil encontrar eslabones intermedios ni mediadores entre los extremos, y la producción de conceptos como fracción de clase puede llegar a enriquecer la clasificación, aunque no mucho, ya que estos desprendimientos se integrarán en conjuntos más abarcativos.

Los intelectuales penalistas

¿Creemos en nuestra ideología? ¿Cuál es la relación entre creencia e ideología? ¿Se tiene distancia respecto de la ideología? Paul Veyne escribió «¿Les grecs ont cru á leurs mythes?», los griegos, ¿creyeron en sus mitos?

Si hay un libro de Veyne en el que el contenido es difuso, es este. Todos los otros son maravillosos, incluso el que dedica al poeta René Char, aunque sólo fuere por su ingenuidad generada por una incondicional admiración. Sin embargo, Veyne sostiene en otros libros y podemos interpretar que en este también, que los griegos creían en sus dioses pero no de un modo absoluto sino conveniente a la vida cotidiana.

Michel Houellebecq en sus conversaciones con Bernard-Henri Lévy recordaba que para Chesterton —un católico errante entre anglicanos— las religiones servían para confeccionar un calendario. Establecer una rutina, organizar

ceremonias, ritualizar la existencia, es indisociable de los actos de fe, y digo «actos» porque la creencia no puede sostenerse si no es en una materialidad elaborada y trasmitida entre generaciones.

Por lo que «creer» no es imaginar una posibilidad o corroborar una certeza, como quien dice creo que podré ahorrar este mes, o creo en lo que veo, sino cumplir con un sistema de percepciones programadas que constituyen cada día del existir.

Para Veyne, la creencia, por lo general, es un sentimiento que se sobrelleva sin demasiados sobresaltos. ¿Qué sucede cuando la creencia se convierte en una pasión, cuando nuestra adhesión es simbiótica? Para comenzar, cualquier evento o persona que intente despegarnos de nuestra creencia, hacernos dudar de ella, se convierte en un enemigo, potencial o real. ¿Qué quiere decir pasión en este caso? Es muy difícil nombrar el baile de fantasmas que pueblan la mente de un cruzado de una causa cualquiera. Los fantasmas de violación, de terror recibido e inducido, de muerte propia y ajena, nada tibio ni moderado caracteriza este sentimiento, es la furia de la fe.

¿Qué nos dice Camus cuando nos habla de «método intelectual», y lo adjudica al modo de operar de Sartre y sus amigos? En este caso, se trata de un saber que oficia de creencia. No es suficiente con sostener desde el punto de vista de la ciencia que la historia es la sucesión discontinua de los modos de producción, y que el materialismo dialéctico es el cuerpo de conceptos que confirma esta tesis. El marxismo inventó lo que no pudieron inventar Platón ni Hegel: un saber absoluto convertido en creencia.

Se puede decir que la política en cuanto militancia no es más que la aplicación de este saber en la práctica social y en la subjetividad. Para reforzar la idea se habla de conciencia de clase. ¿Qué diferencia existe entre una ciencia convertida

en creencia y la fe religiosa? Dios.

La diferencia, el resto no asimilable, es la divinidad.

La otra diferencia radica en esto que Camus llama «método intelectual». Este modo de operación puede tener o no tener el ingrediente de la fe. La labor de depuración de contenidos con un objetivo de fiscalización y la correspondiente penalidad, puede estar en manos tanto de un pastor, de un censor, de un burócrata o de intelectuales.

La grilla a aplicar tiene pocos casilleros. En el caso de Jeanson como en el de Sartre, en lo que se refiere a Camus como con cualquier otro autor llamado a comparecer ante un tribunal, se trata de saber si es víctima, cómplice, culpable, o traidor. ¿De qué? De estar con o contra el capitalismo, la libre empresa, el imperialismo y la explotación del hombre por el hombre. Y, además, de estar a favor o en contra de la URSS que representa el bastión nacional desde el cual se lucha por la emancipación de la humanidad.

El diagnóstico es frío, no puede hacerse por un ímpetu pasional, sino que requiere la aplicación de reglas estrictas y una mano experta, que sepa mostrar las pruebas del delito.

Luego de una pericia crítica en nombre del realismo socialista o de otro paradigma fiscal, Kafka, Kierkegaard, Dostoievski, pueden calificarse de escritores burgueses, nihilistas, difusores de las más extremas tendencias del irracionalismo, como la suerte puede depararles a otros artistas o científicos laureles, glorias, honras y otras formas de sacralización.

¿Podemos inferir de esto que no hay alternativa a esta propuesta hermenéutica? Es un lugar común afirmar que toda lectura es «culpable», un término confesional de una de las expresiones del relativismo que pretende descartar la idea de una verdad objetiva. En este caso, no se trata de un

mea culpa universal que define a la interpretación como tal, sino de un juicio sobre la conducta de un sujeto respecto de una verdad que aúna justicia y justeza.

¿Puede Camus «despolitizar» sus ensayos y proponer un ideario basado en puntos de vista morales sin que impliquen la aplicación del mismo método intelectual? ¿Sin ser otro sermoneador que aplica el mismo método?

Leamos la respuesta de Sartre en otro número de la revista. Le dice a Camus que la amistad tiende a ser totalitaria. Pensemos en esta afirmación. ¿Será cierto? ¿Un hombre de izquierda puede tener un amigo de derecha? ¿O a la inversa? ¿Amigo? Pongo la palabra entre paréntesis porque me pregunto si la amistad es un tipo de vínculo único y si no hay distintos tipos de amistades. Puede existir algo así como «el amigo», el de siempre, que nos conoce desde la infancia, o aquel que alguna se vez se jugó por nosotros de tal manera que se creó un pacto tácito de lealtad que es irrompible e incorruptible. Cuestiones de deberes, de reciprocidades incondicionales.

En otros años decían los jóvenes que les era inconcebible tener una novia que no compartiera su ideología. Tiempos en que a la pareja se le decía «compañera».

En tiempos de Sartre, y por las mismas características del filósofo, en el terreno de las ideas se decidían las amistades. Así fue con Camus y con Merleau-Ponty. Pero no es así con todos los intelectuales, y tampoco lo era en tiempos de Sartre. André Malraux no tenía pruritos en considerar con respeto y manifestar sus sentimientos con gestos solidarios a alguien pro-eje y antisemita como Drieu La Rochelle. El poeta resistente René Char no andaba con vueltas cuando ungía a Heidegger como un gran filósofo. Quizás las cosas sucedieran de este modo porque ambos, Char y Malraux, habían sido combatientes y miembros activos de la Resistencia y no se jugaban siempre y sólo en las palabras. A

los «duros» les gustan otros duros.

Sartre no era más que palabras, y Char, como Malraux, supieron de tiempos en que consideraron que la «historia» exigía actuar y dejar de lado la pluma. Por eso matizaban sus apreciaciones en eso de «ser» de acuerdo con una ideología, es decir según una «representación» que autorizaba a un sujeto a decir lo que «era». «Dime cuál es tu representación del mundo y cómo te representas a ti mismo y te diré quién eres», una frase así no satisface a un guerrero.

Quizás por eso, Paul Veyne decía que las ideologías funcionan como un placebo.

Sartre comenzaba con esa apreciación sobre la amistad su respuesta al texto de Camus, con aire de letanía, y una expresión de lamento por la relación fisurada. Dice que el autor de *El hombre rebelde* se pasea con un pedestal portátil, y se detiene cada tantos metros, se sube al dispositivo y declama su verdad a metros sobre el nivel del resto de los humanos.

Agrega que se siente sonrojar cuando Camus invoca a muertos y víctimas de guerras, de mártires por torturas y campos de concentración, para que acudan en auxilio de sus argumentos. Decirle algo así al director del periódico invocado por todos los resistentes y por quienes combatieron a los nazis, sugerir que un hombre que arriesgaba su vida con la palabra clandestina hace demagogia con los caídos, es tener el alma bien tranquila, más aún en alguien que durante la Ocupación no redujo su trabajo de escritor público sino que solidificó su carrera literaria.

¿Por qué acudir al espionaje propio de inquisidores matriculados? ¿Acusar a Camus de arrogante? Sartre es bastante más inteligente y talentoso como para detenerse en defectos de carácter, es mordaz. Para equilibrar la balanza, le recuerda que Jeanson también es un combatiente y que

estuvo detenido en cárceles franquistas.

Dice que es un abuso de confianza hablar en nombre de quienes tienen hambre, de los miserables y de los resistentes. Esa compasión por los sufrientes de la historia y la admiración por las rebeliones de espíritus intensos siempre que no aspiren a ningún poder, vale para engalanarse con frases, pero no para mucho más.

La carta de Camus le parece demasiado escrita, no sabemos por qué, para nosotros es quizás un poco confusa, propia de un corazón herido, de un narcisismo en apuros. Pero en términos de prosa, estos dos polemistas saben de sintaxis y de puntuación, eligen bien las palabras.

Pero Sartre ya ha decidido el flanco al que quiere apuntar para que su ataque sea efectivo. Es una víbora, su lengua es bífida. El primer mordisco es a los favores estéticos que distinguen a Camus hombre, esa presencia atractiva, que «fue para nosotros la admirable conjunción de una persona, una acción y una obra». Agrega en tono amistoso: «quizás mañana vuelva a serlo».

Un hermoso y valiente varón que se ha convertido en un ser con una sonrisa falsamente serena que se da aires de superioridad. Y pregunta: «¿Habrá un racismo de belleza moral?».

Interesante concepto este que individualiza al racista no sólo desde el punto de vista de la moral, sino de la belleza moral. Sartre no habla del puritano, el que ausculta el bien ajeno y sopesa el grado de su perfección, sino de una de las formas de la discriminación que segrega al feo moral de acuerdo con un ideal de belleza.

¿No lo hacían los griegos? De acuerdo con los filósofos atenienses, quien era esclavo de sus pasiones, incontinente con el sexo y las comidas, podía seducir a otro esclavo arrastrado por las mismas pulsiones, pero nunca a un amo

de sí mismo. Por eso Sócrates era seductor a pesar de su barriga, de su nariz, de su estampa. El saber no sólo elevaba sino que embellecía, y la moral platónica nos hace más resplandecientes.

Esa «serenidad» de Camus, ese aire mediterráneo, el cutis bronceado por el sol de Argel, para Sartre es falso, rasparlo contra una piedra de toque, de un *básanos* como decían los griegos, demostraría que es un fraude.

La otra punta de la lengua tiene que ver con la política y la historia, con el aspecto edificante de la posición de Camus. Pero antes, no puede dejar de señalarse una actitud despectiva que convierte a esta discusión en un asunto también personal.

Camus no se dirige a quien escribe el texto que critica su obra, sino al director de la revista, es decir que trata a Jeanson de lacayo y a Sartre de intrigante que manipula detrás de una guarida.

Sartre sale de su mentado escondite y va directo al tema. Si de lo que se trata es de denunciar la existencia de campos de concentración en la Unión Soviética bajo Stalin, y sostener que a pesar de que se trata de la patria del socialismo, es un hecho inadmisible, no tiene reparos en hacerlo porque ya lo ha hecho. Pero no puede ignorar el uso innoble de la denuncia que una prensa burguesa lleva a cabo en nombre de la libertad de los explotadores para que sigan dominando.

No se puede condenar sin más a la URSS por la existencia de esos campos a pesar de lo abominable que nos parezca el asunto. Hay una guerra y no hay mediadores. Una vez que el socialismo triunfe habrá tiempo para mejorar lo que está mal y perfeccionar el sistema. No hay salvoconducto para merodear por territorios neutrales.

Sartre dice que la cortina de hierro es un espejo en el que

se refleja nuestro sistema de inequidades. Nos devuelve a nosotros mismos. Por eso afirma que en lugar de denunciar el mal con gratuidad, se debe adoptar otra actitud: «En cuanto a mí, al contrario, me parece que la única manera de acudir en ayuda de los esclavos de allá, es tomando partido por los de aquí».

Raymond Aron en su libro *L'Opium des intellectuels* (1955) se refiere a esta discusión y respecto de esta posición militante de Sartre, dice: «Este razonamiento es el mismo que emplearon los reaccionarios y los fascistas en Francia desde el año 1933 hasta el 39, quienes reprochaban a los hombres de la izquierda publicar proclamas y organizar manifestaciones a favor de los judíos perseguidos por los nazis. "Ocúpense de sus propios asuntos", decían, "barran la puerta de sus casas". El mejor modo de ayudar a las víctimas del Tercer Reich, es atenuar los sufrimientos de la crisis, del colonialismo y del imperialismo».

Aron dice que estas protestas, por el contrario, siempre pueden tener un efecto positivo al inquietar a los represores, lentificar la caza de disidentes o mitigar las persecusiones racistas. No sólo se puede citar el caso de los nazis, sino también la incidencia de la opinión pública sobre la segregación de los negros en el sur de los EE.UU.

Pero dejemos por el momento a Aron, la mancha blanca de un cuarteto animador —con Sartre, Merleau-Ponty y Camus— de las polémicas filosóficas y políticas de la posguerra, el único que invocaba la tradición liberal y a epígonos como Montesquieu y Tocqueville, para que podamos volver a nuestro vocalista principal.

Sartre dice que Camus usa materiales de segunda mano. No es el único que lo afirma, Aron también menosprecia la calidad argumentativa de Camus. Si se había resaltado en el comienzo de la polémica una cuestión de altanería de parte del franco-argelino, en este caso no se trata de los aires de

superioridad de parte de la belleza moral, sino del menosprecio que manifiestan quienes transitaron por las mejores instituciones de la educación universitaria, con su sólida formación teórica, frente a provincianos que sólo imitan como pueden, a partir de manuales de divulgación, el pensamiento de los maestros.

«¡Qué manía tiene usted de no acudir a las fuentes!», le lanza Sartre a Camus, en especial en lo que respecta a la obra de Marx. A esta falta de consistencia filosófica se le suma un purismo moral que le hace decir a Sartre que si a su antiguo amigo le disgusta y escandaliza tanto el capitalismo explotador como la opresión soviética, le queda irse a vivir a las islas Galápagos. Largar la toalla en nombre de una condena total al mal que habita el mundo, y a la manera de los anacoretas, irse a rumbear por el desierto, es, para Sartre, mera tontería. «Estamos enjaulados, dice, amenazar con su retiro al desierto... tanto más que sus desiertos no son más que, en todo caso, una parte apenas menos frecuentada de una jaula que nos es común».

Respecto a la remanida afirmación de que la historia no tiene un sentido programado, que no hay teleología ni finalidad salvífica que justifique ningún tipo de acción política, la respuesta de Sartre es tajante. Dice que lo que no tiene sentido es preguntarse sobre el sentido de la historia. El problema no reside en conocer su finalidad sino en darle una. Nadie actúa con miras a la historia, agrega, los hombres están comprometidos con proyectos de corto plazo y con sus necesidades más inmediatas.

Para Raymond Aron en el libro mencionado, la respuesta de Sartre es deshonesta. Lo cita *in extenso*: «Marx jamás dijo que la Historia tiene una finalidad: ¿cómo podría haberlo hecho? Hubiera sido lo mismo que decir que un día los hombres ya no tendrían fines por los que guiar sus acciones. Sólo mencionó el hecho de que un día habría un fin de la

“prehistoria”, es decir de un final que sería alcanzado en el seno mismo de la Historia y superado como otras tantas metas».

Aron dice que Sartre bien sabe que todos estamos de acuerdo en que son las acciones de los hombres las que le otorgan un sentido a las cosas, pero resulta imposible elegir entre todos los sentidos posibles si no tenemos una visión global, una perspectiva desde la que podamos determinar el contenido de valores universales. Cuando no existen valores eternos ni referencias a totalidades históricas, las acciones que se llevan a cabo sólo dependen del arbitrio personal y no hay criterio objetivo que nos permita elegir entre los combatientes en pugna ni sobre lo que está en disputa.

Aron dice que Hegel afirmaba que hay un paralelismo entre la sucesión de los imperios y de los regímenes políticos con la dialéctica de los conceptos, y por su lado, Marx anuncia que el misterio de la historia se despeja con el advenimiento de la sociedad sin clases.

A lo que añade que Sartre ni puede ni debe retomar en el plano ontológico la idea del fin de la historia, por el hecho de que deriva del proceso del Espíritu Absoluto. Toda la filosofía de la libertad y de la intencionalidad de la conciencia se lo impiden. Sartre parece estar de acuerdo con esta tesis. Pero lo que finalmente hace es reintroducir la noción de sentido final en el plano político.

Para Sartre, sostiene Aron, es la revolución socialista la que marca la ruptura con la que termina la prehistoria, da cuenta definitiva con el pasado e inaugura un nuevo modelo de sociedad. Por lo que el profetismo expulsado del terreno de la historia vuelve en lo social y político.

Esta especie de videncia historicista hace que se considere que sólo la revolución proletaria contribuirá a la humanización de la sociedad y da por supuesto que la conquista del poder por un partido político es la que

anunciará el fin de la prehistoria.

Aron reconoce que el libro de Camus puede parecer ingenuo, hasta banal, lo que provoca la furia del comité de redacción de *Les Temps Modernes*, aunque aclara que no habría mucho que agregar a una contienda en la que los dos polemistas están de acuerdo en condenar los campos de concentración del régimen estalinista.

Lo que los separa le parece algo cómico. Camus denuncia lo que Sartre también condena, y en este vaivén entre denuncia y reconocimiento del mismo hecho, determina que el primero rompa con el proyecto revolucionario mientras el segundo no quiera hacerlo a pesar de no formar parte de él.

Todo esto es, para Aron, una rencilla de barrio, de uno prestigioso, claro, como el que rodea a la zona de Saint-Germain-des-Près, pero que no deja de tener sus manías provincianas y sus personajes pintorescos.

El desprecio anglosajón

Sin embargo, a pesar de esta limitación catastral que hace Aron de la polémica entre Sartre y Camus, lo que se discutía en la posguerra entre intelectuales franceses ha tenido cierta trascendencia.

Casi cuarenta años después, Tony Judt, en su libro *The Burden of Responsibility*, le dedica un capítulo. Lo que le interesa es la acción y el pensamiento de Albert Camus, por eso el texto se llama «The Reluctant Moralist», con un subtítulo que dice: «The Discomforts of Ambivalence».

Judt es un intelectual al que es difícil encontrarle un atributo que lo defina. Es admirable. Hay personas cuya vida es interesante, su obra es valiosa, pero han vivido su muerte de un modo tan digno, con una altura y una generosidad tal que, en el momento de irse, lo que nos dejan se vuelve precioso.

Este no es el lugar para hablar de los últimos meses de

Judt, de su enfermedad, y de lo que escribía mientras la padecía. Su obra es la de un pensador, un ensayista progresista, y aquí la palabra progresismo va a contracorriente del desprecio que recibe sin pausa (acabo de escuchar por los medios la última chanza de parte de un siniestro gremialista nacional y popular que habla de los «progresimios»). Judt lo era.

«*Babyboomer*», como dicen en los EE.UU. a los nacidos en la posguerra, Judt defiende la política del Estado de bienestar, que fue dominante en varios países centrales hasta mediados de la década del setenta. Y al mismo tiempo es un liberal. Estado fuerte e individuo libre son dos realidades a las que no renuncia porque no sólo no las ve antitéticas, sino complementarias e indisolubles.

Judt reconoce que en el mundo de Barthes, Lévi-Strauss, Robbe-Grillet y Foucault, el nombre de Camus pertenecía a una época superada. Sus libros podían formar parte de la currícula de liceos y hasta de cursos de historia de la literatura de alguna carrera humanista, se podía recomendar algunas de sus novelas a los adolescentes.

Lejos estamos de aquella conferencia del profesor de filosofía analítica Mr. Hare. Hoy ya no hay escándalo ni perturbación por un probable pesimismo desprendido de un libro de Camus.

En todo caso, su obra en aquella década que va de los sesenta a los setenta del siglo pasado, había sido limada hasta perder sus aristas y su antiguo filo. No hería, no dañaba, no molestaba, ni importaba.

Estamos hablando de lo que sucedía inmediatamente después de la muerte de Camus en 1960; con su cuerpo también se sepultó su obra.

¿Por qué se deja de hablar de aquellos escritores? En una cultura que no reconoce la idea de progreso, ¿qué es lo que

hace que ciertos nombres desaparezcan, otros emerjan y algunos resuciten?

Hay quienes hablan de la aceleración del tiempo, todo va más rápido, los años se convierten en meses y los meses en días. Podemos suponer que en la medida en que una persona envejece vive el tiempo de otro modo. No puede creer que las cosas sucedan a una velocidad tal que se las trague una vida que se va. Entre los quince y los veinte años las sensaciones que perduran son de vidas enteras que pudieron haber transcurrido, entre los sesenta y los sesenta y cinco, nada parece haber sucedido.

Esto en el plano individual. Pero también podemos imaginarnos algo similar en lo colectivo. Por ejemplo en el mundo de la cultura.

La polémica de la que hablamos, entre Sartre, Camus, Merleau-Ponty y R. Aron, está fechada en la primera mitad de los años cincuenta del siglo pasado, y a comienzos del sesenta; unos pocos años después, vemos cómo lo que mantenía en vilo a los intelectuales de la posguerra, ha perdido todo interés en momentos en que los filósofos y críticos citados por Judt publican sus primeras obras. *El grado cero de la escritura*, *Por una nueva novela*, *Raymond Russell*, son escritos en los que las corrientes de pensamiento de la filosofía de la existencia, de la fenomenología, el teatro del absurdo, el marxismo hegelianizado y humanista, todo este bagaje teórico fue a parar al desván de las cosas usadas sin posibilidades de reciclaje.

En poco tiempo la memoria selectiva tiene sus muertos, aún cuando estén con vida y sigan escribiendo.

Michel Foucault decía que lo que le interesaba analizar eran ciertas discontinuidades en la historia del saber. En los comentarios que hizo después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, manifestó que siempre quiso averiguar la razón por la que en una época los enunciados tenían

cierta forma, y en un lapso de pocas décadas emergía otro tipo de enunciados que componían nuevas epistemes y otros campos de visibilidad. Son fenómenos de ruptura que el filósofo analizó en períodos históricos que abarcan varios siglos.

Aquí lo que pretendo es algo bastante más medido ya que no pretende sistematicidad teórica, no es un modelo epistemológico, se trata de al menos presentar el fenómeno de ruptura que se produce en el lenguaje filosófico del campo intelectual francés, en un período mucho más breve, en el lapso de unos pocos años, que van desde la posguerra a otro fenómeno político que tuvo gran incidencia, como fue la independencia de Argelia.

En el término de una década se pasa del existencialismo con sus variantes, al estructuralismo con sus otras variantes, un pasaje discontinuo que si bien no permite dar una descripción infinitesimal del cambio, ha dejado huellas que pretendemos auscultar.

Judt habla del temperamento de Camus al que no describe como Jeanson de mediterráneo, bronceado, solar, hasta perezoso, ni como Sartre de sereno, augusto, narcisista y adolescente. No por eso deja de admitir que ya en su tesis de filosofía sobre san Agustín, hay en Camus una espiritualidad a la que parece no renunciar y que lo aleja de todas las vindicaciones que se hacen en nombre de la justicia o de la historia.

Pero la espiritualidad no siempre es un fenómeno religioso, menos aún en el caso de Camus que critica una forma de adhesión militante que en la política se expresa de un modo religioso. Es lo que percibe en sus análisis de los fenómenos revolucionarios que adquieren un sentimiento de cruzada que parece no tener otro objetivo que eliminar el pecado del planeta.

François Furet en sus libros *El pasado de una ilusión* o

Pensar la Revolución Francesa, habla del catecismo revolucionario con sus voceros que actúan como Savonarolas del marxismo, lo hace de un modo análogo a Judt que percibe la misma actitud en el comité de redacción de *Les Temps Modernes* ante la publicación del libro de Camus.

El escándalo que produce la muerte planificada de un hombre como forma de castigo, lo extiende Camus en su texto de 1957 *Réflexions sur la guillotine*. En este escrito Camus habla de la frivolidad y la hipocresía de la sociedad francesa ante la pena de muerte que siguió vigente hasta 1981 durante la presidencia de François Mitterrand.

Si cundiera la eficacia basada en el ejemplo por el cual el castigo de muerte reduce el delito, entonces nada justifica que la ejecución se haga en el mayor de los secretos y que nadie quiera hablar del tema ni tenga la menor difusión.

Hay un pudor y una vergüenza colectiva que oculta el detalle del modo en que se lleva a cabo la sentencia. Camus recuerda la anécdota sobre su padre, que indignado ante un hecho criminal que no merecía atenuante alguno, estaba de acuerdo con la pena de muerte aplicada al reo y fue a presenciar la ejecución.

Recuerda haber escuchado que con el rostro desencajado y el peor estado no pudo hacer otra cosa que ir al baño a vomitar.

Camus insiste en que hay que describir minuciosamente lo que sucede con la ejecución, tanto los preparativos como el procedimiento, y no ahorrar detalles en la observación del instrumental empleado como en las reacciones del cuerpo decapitado. Sólo así la justificación de la sentencia cumple el requisito de ser un ejemplo que sirva para disuadir a futuros infractores.

Tony Judt comienza su libro *Past Imperfect* con una cita de

Camus: «Toda idea falsa termina en un hecho de sangre, pero siempre se trata de la sangre de los otros. Es lo que explica que algunos de nuestros filósofos se sientan cómodos cuando dicen cualquier cosa».

Judt, que no dudó en denostar lo que llama la «irresponsabilidad» moral de los intelectuales franceses en varios de sus libros, dice en la obra citada que los textos de los escritores franceses de la posguerra que tanto hablan del sentido de la historia, no son ejemplos de análisis histórico sino «ejercicios de asesinato».

La frase de Camus como la de Judt no hacen más que definir en pocas palabras los extensos por no decir interminables argumentos de Merleau-Ponty y Sartre a mediados de la década del cincuenta, en libros como *Humanismo y terror* del primero, o *Los comunistas y la paz* del segundo, en los que justifican la sentencia a muerte de disidentes del estalinismo —el caso de Bujarin fue paradigmático— porque los hombres sentenciados se «equivocaron», y el error, cuando se trata de la supervivencia no de un individuo, ni siquiera de un pueblo, sino de un momento de la historia necesario para la emancipación final, el error es considerado letal, y merece un castigo equivalente.

La sencillez, la claridad y la impunidad con la que un filósofo como Claude Lefort cuenta estas peripecias e interpreta en *Sur la colonne absent* el legado de su maestro Merleau-Ponty, confirma lo que Judt define como irresponsabilidad y que los intelectuales franceses llamaban «compromiso».

Judt sostiene que Camus se hallaba en una situación imposible. Como si siempre hubiera estado entre dos fuegos. O, como le gusta describirlo en *The Burden of Responsibility*, en el Purgatorio. La sensación se estar siempre en el exilio es lo que lo define. Esta situación se agravó con la guerra de

Argelia.

Camus siempre buscó una solución de compromiso entre el FNL y el gobierno francés. Una salida ideal alejada de la realidad. Los argelinos ponían bombas y los franceses torturaban.

Judt dice que Camus era un hijo de la Tercera República, por eso su idea de sociedad deseable es la que le permitió estudiar becado gracias a una educación libre y gratuita, bajo un gobierno republicano que otorgaba derechos a todo ciudadano por igual.

Lamentablemente, esta república había sido repudiada en la entreguerra tanto por la derecha como por la izquierda. Comunistas y fascistas coincidían en que el republicanismo liberal era una fachada detrás de la cual se ocultaba el poder de las finanzas, ya sea en manos de capitalistas burgueses o de judíos.

El gobierno de Léon Blum fue la síntesis de esta denunciada decadencia que agrupaba a los extremos, y que creó el ambiente tanto para la aceptación del pacto entre Stalin y Hitler como para acomodarse o alegrarse con el gobierno del Mariscal Pétain.

Camus no era partidario de los nacionalismos árabes, no estaba de acuerdo con Nasser ni con Mossadeq. Quería que los valores de la república rigieran también en Argelia.

La posición de Judt no es ningún misterio. Respeta a Camus a quien considera «un hombre marginal, quizás el mejor hombre de Francia», y a pesar de reconocerle a Sartre talento literario y sobrada capacidad intelectual, es el mejor ejemplo de lo que llama «un irresponsable moral».

Uno de los conceptos claves de Judt es el de «intelectual tangencial», se trata de quien tiene una actitud crítica respecto a un grupo de pertenencia, nunca de organicidad e integración. No se trata de mayor o menor compromiso sino

de la necesidad de ejercer una lengua franca en especial con quienes se tiene algunos valores en común.

En una entrevista que le hacen al historiador François Furet, que con sus escritos sobre los ideales inspirados en la Revolución francesa y en la rusa, hace un recuento detallado del costo moral y biológico —vidas humanas— del extremismo político, se define como anticomunista de izquierda. Agrega que le es suficiente estar departiendo con un hombre de la derecha para darse cuenta de que es de izquierda. En nada esta actitud se contradice con el hecho de que haya dedicado su obra al estudio de los crímenes perpetrados en el siglo veinte en nombre de la «ilusión» revolucionaria.

Judt también es progresista. Definimos al progresista como aquel que ante un hombre de la derecha se siente de izquierda, y frente a un izquierdista se irrita y lo critica. Esta combinación entre el sentimiento que expresa Furet y la idea de intelectual tangencial, nos da la imagen y figura de un individuo en apuros ideológicos.

En su libro *Past Imperfect*, Judt expone un análisis detallado del campo intelectual de la posguerra francesa. Parece haberlo leído todo. Libros, revistas, discursos, congresos, declaraciones políticas, alianzas, acuerdos, expulsiones, condenas, posiciones ideológicas de partidos, movimientos, frentes, toda una vida intelectual es analizada en el período de la posguerra que va de 1945 a 1956, no más de una década.

A pesar de la distancia temporal de un hecho acontecido hace años, no parece constituir un fragmento de un pasado que hay que reinterpretar para traducirlo en nuestros términos.

Judt es un conocedor del tema. Es inglés, emigrado a los EE.UU. Educado en instituciones anglosajonas con estadías en Francia. ¿Por qué condena de un modo tan drástico la

actitud que califica de irresponsabilidad moral, de los intelectuales franceses?

Para quien piensa que Stalin fue igual a Hitler, imaginar que escritores y filósofos apoyaron a semejante asesino y genocida, imposibilita cualquier discusión. Nos quedamos sin palabras. ¿Qué más se puede agregar? Judt no sólo las encuentra sino que las acumula en sendos libros.

Sin embargo, hay algo en toda la demostración que hace Judt sobre la conducta de los intelectuales franceses que —como se dice en nuestro lenguaje coloquial— «hace ruido». El mundo no es uno solo, hay mundos. Reconocerlo es un punto de partida para un intento de comprensión más allá de lo que nos pasa a nosotros mismos. Para evitar que no hagamos más que proyecciones y nos convirtamos en esos locos que hablan solos.

No hace falta ser un etnólogo para reconocer que hay una pluralidad de experiencias. Ni es necesario ser un comparatista especializado en estudios culturales, para medir distancias y defasajes entre percepciones de la realidad, además de la diferencia de las mismas realidades.

Judt vivió en Inglaterra y en los EE.UU. Es hijo de la posguerra. Sartre, Camus, Merleau-Ponty y otros, vivieron su juventud en la entreguerra europea. Sus antecedentes no son los mismos, pero además, las posguerras de ambos poco tenían que ver y pertenecían a mundos abismalmente diferentes.

La *pax* americana y el marxismo soviético

EE.UU. había triunfado, era el gran ganador. Sus muchachos encantaban a las italianas, sus dineros recuperaban el poder alemán, habían liberado París a la que inundaron con su música y su cine, fueron los salvadores de sus hermanos ingleses. En una palabra: su sistema era el mejor. El capitalismo era pujante, la democracia republicana

parecía indiscutible.

The American way of life era hegemónico. Los beneficios de la contienda superaban con amplitud los costos en vidas norteamericanas. Vivian con alegría lo que prometía la nueva era.

La situación de Francia era diametralmente opuesta. Humillada, por un lado, su dignidad podía rescatarse por la Resistencia; la guerra de guerrillas librada contra el ocupante había sido conducida por los comunistas. Fueron ellos los que mayoritariamente lucharon contra los nazis. De Gaulle en Francia, organizaba desde el exilio la lucha, buscando aliados y bregando por ser reconocido como un partícipe más de los victoriosos.

Sólo por su modo de presentarse a sí mismo, sus aires de grandeza, disimulaban el pobre papel al lado de los verdaderos triunfadores. Además, la derrota nazi era vivida en Europa como una gesta que tanto se debía al desembarco de Normandía, como a la batalla de Stalingrado. Los veinte o más millones de rusos muertos de un ejército que derrotó a los nazis, eran los protagonistas de una epopeya cuyo sacrificio no tenía comparación.

Admirar al comunismo, respetarlo, tomarlo en cuenta, recuperar gracias a su gesta la dignidad nacional, reconocer su espíritu combativo y ver en él al verdadero adversario del fascismo, fue un hecho lógico, casi necesario

La excepción confirma la regla, es el caso de Raymond Aron, el más inteligente y erudito entre quienes se separaban del vasto grupo de filocomunistas de la posguerra. No era gaullista, tampoco comunista, durante la ocupación había vivido en Londres al servicio de las fuerzas de la Francia libre. Su batalla ideológica y teórica comienza unos años más tarde con *El opio de los intelectuales*, de 1955.

Comprender no es justificar, es cierto, pero ¿por qué

juzgar con una tabla de la ley aun en nombre de principios republicanos? ¿Quién tenía razón? La repetida frase de Jean Daniel, director del *Nouvel Observateur*, de que prefería haberse equivocado con Sartre que tener razón con Aron, es otra trampa. Todos estos juicios son morales, desde una moralidad presentada como un legado sacro cuando no son más que opiniones personales. Morales subjetivas que pretenden fortalecerse con ejemplos de la historia.

¿Por qué pensar que los valores de Sartre son mejores, más humanistas, universales, o lo que fuere, que los de Aron? ¿Por el hecho de que defendía a los vietnamitas del Norte contra el imperio yanqui? ¿Por prologar en nombre de la lucha contra el colonialismo racista, un libro de Frantz Fanon?

¿Por qué pensar que Aron era superior moralmente a Sartre? ¿Por haber sido quien desde un primer momento jamás justificó ninguna tiranía en nombre de la historia y de la lucha de clases? ¿Porque nunca dejó de denunciar los juicios fraguados, las ejecuciones y las víctimas de la dictadura estalinista?

¿Cuál de los genocidios puede servir de escudo legitimador o blanco de condena, para justificar a cada uno de los fiscales devenidos críticos literarios y especialistas en sociología de la cultura? ¿Con qué criterio seleccionar a Aron o a Sartre como los visionarios de la era de la guerra fría? ¿En dónde está el mal? ¿En el crimen perpetrado por los imperios europeos en sus colonias, o en los asesinatos cometidos por los soviéticos en su propia tierra y en países aledaños?

La decepción francesa es conocida por Judt. Es un estudioso de la figura de Léon Blum. Dice que los franceses nunca conocieron una democracia feliz. Sus pares yanquis, incluso sus correligionarios ingleses, parece que sí.

La distancia entre la amargura y el buen humor parece

dar la diferencia anímica entre pueblos. Sería cómico que una batalla cultural en la que sus protagonistas pensaban que era el destino de un mundo compartido el que se jugaba, se redujera a un estado de ánimo polarizado.

Cuando se tiene un ideal de vida que se expresa en el plano político, o, si se quiere, en la vida colectiva, y se juzga a partir de él, es posible que no se tome en cuenta las opciones reales, concretas, de las que disponen los hombres en un momento determinado de la historia.

Es cierto que la acción, la praxis, no tiene por qué conformarse con lo que ofrece la actualidad, que los hombres pueden jugarse por un porvenir, pero el idealismo, o el espíritu utópico, tampoco tiene por qué ser delirante, piensa en los medios con los que cuenta para transformar la realidad de acuerdo con las finalidades concebidas.

El comunismo, para muchos intelectuales franceses con espíritu democrático, es decir, con valores igualitarios, de libertad y justicia, era su realización. La experiencia republicana y democrática que Judt califica de no feliz, no fue sólo consecuencia de la ignorancia de los franceses, o de su irresponsabilidad moral, sino de la demolición de todos los valores republicanos basados en el positivismo, en el laicismo, que se derrumabaron con la Primera Guerra Mundial.

A lo que hay que agregarle que la insignia de orden y progreso, tampoco era fácil de enarbolar —para los espíritus más lúcidos— cuando se era ciudadano de un imperio colonial que sojuzgaba a millones de hombres y mujeres a condiciones de servidumbre, para beneficio de los habitantes de la metrópoli.

Desde Victor Hugo a Émile Zola, los intelectuales franceses habían dado el ejemplo de una tradición emancipadora, sin que por eso anulara los movimientos nacionalistas, los de la extrema derecha, hasta los

monarquistas.

Pero el fascismo no sólo fue un fenómeno europeo. No sólo Stalin pactó con Hitler, Franklin D. Roosevelt tuvo con el Tercer Reich no sólo un diálogo diplomático, sino que bajo sus presidencias, los capitales norteamericanos se invertían en Alemania, desestimó propuestas que habrían salvado la vida de muchos judíos y, además, tuvo que acontecer Pearl Harbour para que el presidente pudiera convencer a la opinión pública de la necesidad de participar de la contienda.

Los sectores más radicalizados de la intelectualidad de izquierda de la Costa Este de los EE.UU. —leamos los análisis y las observaciones que hace un escritor y pensador representativo de esos años como Edmund Wilson— se oponían a la participación de los norteamericanos en la guerra, a la que consideraban «interimperialista».

El calificativo de «irresponsabilidad moral» de los intelectuales franceses, al menos de muchos entre los notorios, se les puede adjudicar si se quiere, pero puede desplazarse por los mares.

Es probable que los intelectuales anglosajones se acomodaran sin tanto dramatismo a la condición imperial de sus naciones, y que los franceses no pudieran digerirlo con tanta facilidad.

No por eso queremos disculpar conductas o compensarlas con otras, no se trata de relativismo moral, sino de precisar el contexto en el que los hombres toman decisiones para no catalogarlas de un modo definitivo con una palabra como «irresponsabilidad».

La pregunta que hago tiene que ver con qué actitud tomar ante los fenómenos de violencia.

Es lo que proponía discutir Camus con su libro *El hombre rebelde*, desde el momento en que aceptamos la distinción

entre conflicto y violencia. Cuando estas dos palabras se hacen una sola, convertimos la muerte de un hombre por otro hombre en un hecho natural. Nadie puede negar que las relaciones humanas siempre atraviesan por fases conflictivas, y que no es concebible una organización sin tensiones entre sus integrantes. Pero la violencia estalla cuando el conflicto se hace insostenible, y la dificultad, para todos, es dictaminar ese momento de insoportabilidad, o cuando un hecho producido por un hombre o un grupo de hombres es considerado «abominable» —como calificaba Foucault hechos que consideraba aberrantes— de manera que justifique darle muerte.

Si se tiene una visión de la vida y una concepción del mundo por las que se cree que hay una guerra planetaria entre un bando que representa al bien y el otro al mal, no es extraño que se tome una posición guerrera aún cuando no se participe de fuerzas militarizadas. Es lo que hacen los intelectuales que a pesar de no participar de la lucha armada, son jefes ideológicos. Son los que Judt llama irresponsables.

En la posguerra no hubo tregua. De inmediato el mundo se dividió en dos. Las bombas atómicas lanzadas sobre las ciudades japonesas con la muerte de millones de civiles, no fue el fin de una guerra sino el inicio de una era.

La guerra de Corea fue la primera escaramuza de los tiempos que se venían. Estampar con un sello la calificación de cada uno de los polos hegemónicos en los que se dividía el mundo, y tomar partido por él, no era una opción de una claridad tal que debería parecernos obvia.

Es prejuzgar desde hoy respecto del ayer sostener que la alternativa era entre la democracia con libertad y el totalitarismo genocida. Entre el plan Marshall y el Gulag. Muchos consideraron que la derrota nazi se produjo en Stalingrado, gracias la heroicidad del pueblo ruso, y, además,

por la política industrialista de Stalin. Impuso medidas a favor del desarrollo de una industria pesada poderosa que no podía evitar el costo en vidas y el sacrificio de millones de campesinos y el rigor de un poder centralizado. Comunistas y adherentes consideraron que era una crueldad necesaria sin la cual Hitler hubiera vencido para convertirse en el amo de la humanidad.

Por otra parte, no para todos los hombres del mundo, y menos para los intelectuales franceses, los EE.UU. encarnaban una sociedad ideal, respetuosa de los derechos humanos, garante de de la libertad individual.

Su política colonial, el comportamiento de sus corporaciones, el mentado complejo económico militar, el macartismo y una política racista por la que pervivían huellas de siglos de esclavitud, al menos moderaban ciertos entusiasmos liberales.

Raymond Aron eligió su campo, y para defenderlo debió callar o ponerle sordina a actos condenables aun de acuerdo con sus propios criterios. La justificación que siempre dió es que en un régimen político democrático liberal y pluralista, los defectos del sistema siempre se pueden mejorar, en cambio, en el totalitarismo —concepto atribuido a cierto tipo de dictaduras cuyo uso conceptual fue posterior— no hay posibilidades de cambio.

Aron afirmó que la diferencia entre democracia liberal y comunismo radica en sus versiones opuestas acerca del cambio social. No lo acotó a una concepción del mundo ni a una jerarquía de valores, sino al cambio.

Por lo que la diferencia tampoco se fundamentaba entre los defensores del *statu quo* y los revolucionarios. La idea de cambio no les era ajena a ninguna de las dos perspectivas políticas.

Es frecuente entre intelectuales decir que el mundo está

en guerra. Esta palabra justifica la necesidad de optar por uno de los bandos en pugna. En medio de una batalla no cabe más que pelear. Es posible que para un cierto tipo de análisis el mundo siempre está en guerra. Que siempre lo estará mientras haya injusticias y hambre.

Marx le daba a esta concepción una visión de tipo científica por la cual la historia estaba determinada por una ley que precisaba el tipo de conflicto que enfrentaba a los hombres. La clase social es la que los agrupa de acuerdo con el lugar que ocupan en la produccíón. La noción de que el trabajo y no la naturaleza; el trabajo y no el lenguaje o el pensamiento; el trabajo y no la contemplación de entes trascendentes, define al ser humano, esta idea de trabajo fue revolucionaria. Porque el trabajo al que se refiere Marx no es un atributo perteneciente a una esencia sino a las condiciones de existencia del hombre.

Estas condiciones determinan su conciencia. Por otra parte el trabajo no se define por una relación con las cosas, en todo caso, esto sólo es un aspecto de la labor que se lleva a cabo, sino por una relación entre hombres.

Por eso los conceptos de «fuerza de trabajo» y de «relaciones de producción», son los que están imbricados en la idea de clase social. Energía de transformación de las cosas que se vende a quien es propietario de los medios de producción, es decir, del capital, es lo que determina una relación que Marx llama de «explotación» por la generación y apropiación de plusvalía.

La historia de la humanidad es pensada como una larga e inconclusa serie de conflictos que no se explica por la mera contingencia, por los azares de la vida, o por los caprichos de las ambiciones individuales.

Marx pretende ir más allá de Shakespeare, es decir, más allá del poder encarnado en la locura y el arrebato asesino de reyes y pretendientes, una historia de sangre y

conspiraciones, del sonido y la furia, para encontrar el *leitmotiv* de la historia, la repetición de una diferencia que se expresa en conflictos, en guerras y luchas civiles.

La idea de que esta gesta de antagonismos puede tener fin con la victoria política y la conquista del Estado por la única clase que nada tiene que perder salvo sus cadenas, que la masa de proletarios que sólo tienen el recurso de su capacidad de trabajo es la que puede concretar una sociedad mundial sin clases, es la base teórica del concepto de revolución.

Un concepto perteneciente a una teoría que tiene el nombre de materialismo histórico.

Esta rememoración de lo que durante décadas del siglo veinte era el abc de la cultura de la izquierda, que le hizo decir a Sartre que el marxismo era la filosofía «insuperable» (*indépassable*) del siglo XX, es decir de su presente —y para muchos aún del nuestro— funcionó como una utopía y una teoría, como ciencia y como creencia, como racionalidad explicativa y como ideología.

Las ideas de igualdad, libertad y fraternidad, dejaron de pensarse como deseos, como metas ideales, como universales nominales, para fundamentarse en el conocimiento. Pero la historia no se hace sola, no tiene ese resplandor de lo sublime, de una inmensidad mesiánica, ante la cual los hombres deben esperar prosternados.

Los tiempos se producen por la acción humana, por la praxis, por quienes son los parteros de la historia. Esta imagen socrática se desprende del platonismo del alma, y por la vía del otro extremo de la historia de la filosofía, el que elabora Hegel con su dialéctica en la que lo negativo es el motor del acontecer, determina que cada momento de la historia está preñado por aquello que lo contradice y que lo convertirá en su otro. El capitalismo, por el mismo proceso de su desarrollo, dará lugar a su negación: el comunismo.

Repito estas ideas que pueden parecer escolares de una filosofía que fue hegemónica, dominante durante un siglo, y que estimo una simpleza pensar que su valor se reduce a ser un espejito de colores, una especie de engaño que fascinó a los hombres, que los sometió a regímenes de terribles dictaduras, les lavó la cabeza, y los hizo esclavos de una ilusión.

El problema no es la consistencia teórica del marxismo, ni siquiera tratar de comprender la seducción que tuvo sobre la vida de varias generaciones. Tan sólo pensemos en el siguiente escenario.

Lenin y el partido bolchevique toman el poder en una Rusia de ciento sesenta millones de habitantes, de los cuales el 85% vivía en zonas rurales. Lo hace en medio de una guerra que puede considerarse como un genocidio recíproco acordado entre el paneslavismo y el pangermanismo, con el aval y la participación del resto de Europa.

Pan y paz eran las consignas. Con una industria que a pesar de su desarrollo acelerado no dejaba de ser incipiente, y de una masa enorme de campesinos que a pesar de la abolición de la servidumbre en 1861 eran en su mayoría analfabeta, el partido revolucionario decide realizar el ideal de la sociedad comunista con un proletariado poco numeroso y un país pobre y atrasado respecto de las grandes potencias.

La necesidad de una dictadura del proletariado tiene su germen en una organización sobre la base de sóviets, consejos obreros que en un principio funcionaban como comités de obreros en huelga y después como bases del gobierno revolucionario.

La paz con Alemania da inicio a una guerra civil con millones de muertos. Por eso la pregunta que nos planteamos es sobre la relación entre las teorías y la filosofía de Marx y esta realidad soviética que se inicia con el siglo

XX.

Cuando hablamos de «revolución» no es lo mismo referirnos a una filosofía del siglo XIX que propone una concepción del desarrollo de la historia, del devenir de las sociedades y de la organización política del movimiento obrero en la última etapa del capitalismo, que a un hecho político inédito, sin antecedentes, que da inicio a una nueva forma de vida que tendrá vigencia en medio planeta durante siete décadas.

Que se haya producido en nombre del marxismo nos habla más de una sovietización del legado de Marx que de su filosofía. Pretender juntar una filosofía con una realidad histórica nos habla de la elaboración de una política de la verdad, que aspirará a escribir nuevamente la historia de las civilizaciones, crear una nueva ciencia y organizar una sociedad en la que los hombres al fin se reconocerán como tales y el poder se distribuirá en partes iguales de un modo universal, por lo que será el fin de lo que se llama política.

Una sociedad con un desarrollo de las fuerzas productivas que permitirá que los hombres satisfagan sus necesidades, entreguen voluntariamente sus capacidades para el bien común, y en la que la mediación del dinero ya no será necesaria. Por lo tanto, una sociedad sin economía.

¿Es esta la idea de una filosofía insuperable, como decía Sartre? ¿O es una ilusión muerta como señala el historiador François Furet? ¿O ha sido el pretexto para que una camada de intelectuales de la posguerra no tuviera escrúpulos en legitimar todo tipo de crímenes en nombre de un ideal que encubre su irresponsabilidad moral, como lo afirma Judt?

Hagamos por un momento una transposición de época. Hoy en día también se dice que vivimos en un estado de guerra. No se libra igual en todas partes, pero por la extensión y la diseminación de sus efectos, compromete a todo el mundo. Tiene varios nombres. Guerra contra el

terrorismo, entre Occidente y el extremismo islámico, entre la democracia y los fundamentalismos, choque de civilizaciones.

Entre los intelectuales también se libra una batalla cultural. Quienes dicen defender los valores de Occidente, lo que quiere decir los derechos humanos, la libertad de la mujer, contra las dictaduras criminales, contra los genocidios de pueblos sojuzgados, piden la intervención de las grandes potencias contra tiranos como Saddam Hussein o Muamar Gadafi.

De no hacerlo, de mantener una postura neutral o abstencionista, se deja librada a la población a una situación de sometimiento, persecución, torturas y matanzas. El hecho es que la llamada intervención significa en la realidad que las poblaciones se verán sometidas a un bombardeo si no indiscriminado, de todos modos masivo con decenas de miles de víctimas civiles, mujeres y niños entre otros. Esto se justifica con el término de daños colaterales. Además, una vez depuesto el tirano, encarcelado o ajusticiado, se inicia una guerra civil que despedaza a una nación, y como un pisotón en un hormiguero, permite la proliferación de bandas armadas que se matan entre sí, ya sea en nombre de sectarismos religiosos, intereses varios que pueden ser el de tráfico de armas o de drogas, y que a su vez son nutridos y pertrechados por potencias que prueban sus fuerzas y sus ambiciones geopolíticas como sus áreas de influencia a través de terceros, en la misma región.

En síntesis, en nombre de los derechos humanos y de la resistencia a formas crueles de opresión, se destruyen países, se matan civiles, y se desata una violencia sólo creciente que deja inermes y bajo un terror permanente a las poblaciones que se pretendía proteger.

Los intelectuales defensores de la justicia y de los derechos humanos, al confirmar el estado de guerra que se

intensifica, argumentan que el desastre humanitario que se vive se debe a que las potencias occidentales no han intervenido con la suficiente presencia y que las acciones llevadas «a medias», son las que peores consecuencias provocan. Es lo que dicen (Bernard-Henri Lévy) que sucede hoy en Irak, Afganistán y Siria.

Doy este ejemplo sólo para mostrar que cuando se dice que hay guerras en el mundo, se sostiene hoy también que no es posible soslayar el fenómeno con una mirada distante que sólo permite el análisis objetivo de los contendientes en pugna. Lo que está en juego son valores básicos de la convivencia humana.

Las evaluaciones y juicios que se hacen no pueden tapar todos los agujeros que surgen en la medida en que se enuncian. Dejar hacer, pedir que se haga o abstenerse de toda acción, no evitan esa «ambigüedad» de la acción de la que habla Merleau-Ponty en sus escritos, después de que Sartre hiciera de ella uno de los pilares de su filosofía.

Dice Simone de Beauvoir en *Para una moral de la ambigüedad*: «Procuremos asumir nuestra ambigüedad fundamental. Es en el conocimiento de las condiciones auténticas de nuestra vida donde debemos poner la fuerza de vivir y las razones de la acción. El existencialismo se ha definido desde el principio como una filosofía de la ambigüedad; afirmando el carácter irreductible es como Kierkegaard se ha opuesto a Hegel; y en nuestros días en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser…».

No hay purismo. Pero todo no da lo mismo. La filosofía de la existencia giró sobre sí misma dando tantas vueltas como interpelaciones que se le hacían para que definiera una moral. Le resultó difícil definir al «valor» desde una ontología de la libertad, como también les fue arduo hacerlo

a Spinoza con su ética basada en la potencia de existir, o a Nietzsche con su voluntad de poder.

Pero estos dilemas morales se borran desde el momento que aceptamos que impera la lógica de la lucha a muerte. Este tipo de razonamiento excluye *les demi mesures* (tomar las cosas a medias, o las tibiezas) como lo señala Claude Lefort en *Sur une colonne absent. Écrits autour de Merleau-Ponty*.

Raymond Aron, aristotélico y liberal

Quizás una de las relaciones más apasionantes que tuvo Sartre fue la que mantuvo con Raymond Aron. Lo curioso es que fue una pasión unilateral, su intensidad fue monocolor. Podríamos pensar en una relación amo y esclavo tal la descripta en la inmortal escena hegeliana. Pero podemos desconfiar de ese desencuentro sabiamente organizado por el filósofo de Jena en el que hay un ser mayúsculo indiferente a todo y un vasallo diligente que cada mañana tiene el desayuno listo para servírselo. ¿Qué haría el amo sin ese criado que lo admira? Nada, porque es lo que hace, nada, se da el lujo de no hacer nada. El gran hombre que miró a la muerte de frente desprecia la vida. Quien vivió las altas cumbres de la intensidad existencial no está dispuesto a iniciar el trámite de lo cotidiano.

Nos hemos desviado un poco del tema que es la relación entre Sartre y Aron ya que no se moldea de acuerdo con el relato de *La fenomenología del espíritu*, sino sobre un vínculo en el que uno de ellos se dedica al otro con una entrega total, y el otro ni lo toma en cuenta. Hay pocos lectores de Sartre como Raymond Aron. Se trata de un intelectual que no acepta ese término, que lo adjudica a una pose de bulevar y a una fama provinciana que sólo seduce a unos pocos parroquianos que se creen el centro del mundo. Tampoco de un filósofo ya que abandonó la disciplina una vez que

terminó su tesis de doctorado sobre la filosofía de la historia. Prefería la identidad de sociólogo, quizás por dos razones. Una es de semblante, denunciaba el desprecio con que los filósofos piensan la realidad. Percibió que la filosofía a pesar de ser un saber glorioso, la base del pensamiento occidental, había quemado sus últimos cartuchos. Y consideraba una actitud mezquina la de no correrse a un costado para que otros saberes, que eran sus herederos, ocuparan la escena para crecer de acuerdo con la gestación de nuevas obras.

La filosofía al insistir en su lenguaje, por interrogar a la realidad desde una altura sin investidura, se volvía una caricatura de sí misma. Por otra parte, consideraba que la joven sociología tenía todo el vigor de su mocedad, y que por su impulso inicial estaba despojada de los anacronismos de su progenitora. Con la sociología emergía un nuevo objeto teórico que se llama «realidad», pero no la del materialismo o la del realismo filosófico, sino la realidad social, o, lisa y llanamente, la sociedad.

Seguía el mismo sendero que Lévi-Strauss, que dejó a un lado a la filosofía por la antropología al considerarla una disciplina para «costureritas».

En la Universidad de Vincennes había una materia electiva para la carrera de sociología que se llamaba «Formación del campo sociológico». La dictaba Daniel Defert. Recuerdo que se iniciaba con la mención de las primeras encuestas realizadas por un tal Villermé, un médico que a principios del siglo XIX, se dedicaba a una disciplina sin nombre que luego se llamó medicina del trabajo.

Defert, el compañero de toda la vida de Michel Foucault, nos decía que la obra de Marx y la de Durkheim no hubieran sido posibles sin el material estadístico y las monografías sobre la situación de la clase obrera en la era de la industrialización, y sin la contabilidad llevada a cabo para

ordenar la proliferación de bienes y personas en un tráfico mercantil y una producción fabril que revolucionaba aquel mundo.

Por lo que el inicio de la sociología no se debía a las ideas de grandes pensadores o filósofos preocupados por lo social, a la manera de un Saint Simon, por ejemplo, sino a la tarea aparentemente menor y de poca monta, de estos «intelectuales específicos» —nueva categoría inventada por Foucault un poco más tarde— que trabajaban en el terreno.

Este tipo de literatura, este modo de acercamiento a la realidad que veía característico de la sociología es lo que le interesaba a Aron.

En tiempos en que Aron escribe sus primeros libros de sociología, aún estaba en boga la fenomenología. Uno de los conceptos favoritos de esta corriente filosófica era el de «concreto». Los filósofos de la fenomenología se desvivían por esta palabra, a la que adjuntaban «vivido», para de este modo acercarse al centro del remolino, al inicio de ese vórtice, y develar aquel supuesto misterio de lo real.

La palabra «existencia» que ya tenía un amplio recorrido desde los escritos de Kierkegaard, era la matriz de la nueva inquietud que perforaba al Ser con el Tiempo, y de esta sangría ontológica nacía la existencia. Hablamos de un mito, como el de la castración de Uranos por su hijo Cronos, una mutilación que con la sangre derramada dio origen a los Gigantes, y que en el idioma del logos genera a este vástago llamado «existencia».

En un primer tiempo, hubo que acercarse con sigilo a este nuevo totem filosófico, con mesura y con cierto temor, porque la existencia no era otra cosa que lo que Heidegger llamaba «ser ahí». Y se definía por el ser para la muerte. El hombre es el único ser que sabe que es mortal, y ese conocimiento define su vida.

Pero una vez que la fenomenología agotó las elucubraciones sobre la fisura temporal del ser que lo destinaba a una meditación sobre la muerte, la nueva camada filosófica buscó otras fuentes de inspiración siempre dentro de la problemática establecida por los maestros alemanes Husserl y Heidegger.

Fue la reaparición de Kierkegaard, por un lado, y una nueva lectura de Hegel vía Alexandre Kojève, de su fenomenología, por el otro, lo que introdujo dos nuevos filosemas en la meditación sobre la existencia: la conciencia y el cuerpo.

Con ambos se pretendía disipar el tono sombrío de un pensamiento centrado en la finitud, o en el absurdo, para asir la positividad que también ofrece lo temporal. De ahí que Sartre partiera de la intencionalidad de la conciencia hacia una ontología de la libertad, y MerleauPonty con sus estudios sobre la percepción, descubriera el cuerpo, que daba lugar a esa entidad nombrada como «la carne» del mundo. Los dos partieron fundamentalmente de los aportes de la psicología, en especial los de la Gestalt.

Ningún lugar ocupaba la sociología en esta búsqueda de lo concreto, por el contrario, se la consideraba una especie de falsa ciencia burguesa, una ideología derivada del positivismo que hablaba de la sociedad en términos ya fueran teatrales —roles y representaciones—, atomísticos —familias, grupos, empresas—, con abstracciones aparentemente neutras —las interminables elucubraciones sobre la noción de «acción social»—, con metáforas biológicas —el modelo organicista de la sociedad que analiza la dinámica social en términos de funciones—, en suma, una disciplina que encubre el verdadero andamiaje de la estructura social y de sus relaciones de poder.

Para esto último se contaba con el marxismo, la filosofía insuperable de nuestra época, como decía Sartre, el

pensamiento silenciado por la academia.

En la década del sesenta, el libro de Aron *Les étapes de la pensée sociologique* era un texto obligatorio de la materia Introducción a la Sociología en la Sorbona. Debíamos estudiar un manual en el que las mencionadas etapas transitaban por Montesquieu, Tocqueville, Marx y Max Weber. También desfilaban otros prohombres que recuerdo menos como Comte o Durkheim, y el colmo llamado Pareto. El estilo escolar del texto resultaba insoportable para un joven estudiante, más aún si quería prepararse para la revolución.

Por supuesto que estaba Marx, un filósofo cuya importancia reconocía Aron, que trataba como una reliquia y un antecedente de valor para quien estaba interesado en los primeros fundamentos de las ciencias sociales. Alguien imprescindible para el estudio de la disciplina. Pero para nosotros, los estudiantes, Marx era el futuro, además del presente, y lo que era pretérito, casi anacrónico, era Raymond Aron, un hombre de derecha, conservador, un liberal a la usanza de la tercera república francesa —y que en mi caso lo asociaba con los escritos periodísticos de Mariano Grondona, es decir alguien que usaba prosa aristotélica, por su claridad y precisión, para justificar actos abominables—, que, además, apoyaba las acciones del imperialismo norteamericano en Vietnam y Latinoamérica.

¿Por qué debíamos estudiar a semejante fósil y a este ideólogo aparentemente insípido que a la vez que se inclinaba ante la prudencia de Montesquieu, la lucidez de Tocqueville, la ecuanimidad de Weber, nos ofrecía un Marx inactual, casi objeto de compasión?

Además, algo había en la prosa de Aron que lo volvía particularmente irritante. Una sobriedad y una tranquilidad de espíritu, una falta de ardor polémico, una ausencia de ironía salvo una dosis de sarcasmo mínimo que se

evidenciaba como una sonrisa ante ciertas ingenuidades a las que eran proclives espíritus apasionados.

Hablo de un aire de suficiencia. Aron se divertía con los marxistas. Por un lado, con los comunistas orgánicos cuyo dogmatismo los petrificaba de tal manera que no hacía falta un artista para poder caricaturizarlos. Y por el otro, los marxistas de la filosofía, los que combinaban logos y praxis o vuelos fenomenológicos con aterrizajes materialistas, que sólo merecían una palabra de consuelo por su labor esforzada e interminable para subirse al tren de la historia.

Quienes estudiábamos sociología en la Sorbona debíamos digerir el tomo de Aron, sin que ningún otro autor compensara ese disgusto. Por el contrario, para completar esa carrera inútil, apolillada, debíamos estudiar a un tal George Gurvitch, en apariencia ruso de nacimiento, como Kojève, o Koyré, pero sin la inteligencia de aquellos dos «Alexandres», el hegeliano y el historiador de las ciencias, sino un hombre inspirado en Bergson —buena carta de presentación en la Francia de la entreguerra— que nos daba una paliza conceptual tratando de restituir en el lenguaje sociológico la dinámica infinita de la vida social. Lo recuerdo como un acordeón, el fuelle iba y venía para dar cuenta de la totalización y luego de la destotalización, para que sintiéramos el tiempo en el instante, en su fluidez… especialmente en su fluidez. Su prosa se derretía en millones de partículas que debíamos aprender de memoria.

Y estudiar a Durkheim, en los trabajos prácticos, porque era francés, porque era un señor republicano, porque había dicho que los hechos sociales eran ante todo «hechos», y que la conciencia colectiva estaba formada por representaciones. Y había escrito un libro sobre el suicidio que fue lo que más me interesaba de la propuesta académica pero que no nos daban para leer.

Tenía una vida paralela porque al tiempo que debía

adiestrarme para digerir la prosa sociólogica sorboniana, me iniciaba en las lecciones de Louis Althusser que anunciaba que existía un Marx científico, que poco y nada tenía que ver con el joven Marx que encantaba a los humanistas ya fueran católicos, comunistas o progresistas, y que su cientificidad se debía a una ruptura epistemológica, a un corte, que nos hacía decidir entre la ciencia y la ideología. Todos optamos por la ciencia, es decir, por Althusser.

Aron ni lo nombra. El señor profesor creía que no se trataba más que de una moda. Es cierto que su asistente Pierre Bourdieu ya estaba en camino de inscribirse en la epistemología ambiente en la que resaltaban los nombres de Bachelard, además de Canguilhem, por la que publica en 1968 *Le Métier de sociologue* (*El oficio del sociólogo*), en colaboración con Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon, un texto al que los althusserianos noveles le dimos la bienvenida; es cierto, además, que en las filas de Aron también militaba Paul Veyne, la luminaria que instruyera a Foucault en sus estudios sobre la antigüedad, pero nada de eso que ocurría a su alrededor le importaba al maestro.

Y cuando explotó Mayo 68, y Bourdieu como Veyne lo festejaron con entusiasmo, Aron los trató de pendejos, de revolucionarios de salón, de poco serios, y se quedó sin su compañía.

No sabemos por qué de esta expulsión se salvó otro de sus colaboradores, el militante maoísta y líder intelectual del mayo francés: André Glucksmann.

Pero Aron sobresalía por una cualidad de la que muchos de sus enemigos carecían: era generoso. Por eso Paul Veyne ingresa al Collège de France por su recomendación. Y por eso Sartre, que lo ignoró olímpicamente —salvo en los momentos en que se acordaba de él para insultarlo—, fue objeto de su amor, porque fue amor, un amor intelectual.

En su meticulosa lectura de *La crítica de la razón dialéctica*, Aron escribe en la conclusión de sus análisis de la obra de Sartre: «Algunos de mis amigos se asombran de que yo prosiga el diálogo con un interlocutor que, por su parte, rehúsa el diálogo. Las injurias que esporádicamente me dispensa no se compadecen ciertamente con la regla de la reciprocidad (...) Tales consejos no me desalientan: a diferencia de aquellos que me rodean, he conservado mi admiración de juventud por la extraordinaria fertilidad de su espíritu...».

Pero Aron fue implacable en su consideración sobre el pensamiento del grupo afín al marxismo fuera cuales fueren sus variantes. Si bien no hacía distingos de nombres y obras, sin duda que eligió como cabeza de serie a Sartre, tanto a sus posiciones políticas como a sus obras.

Raymond Aron era un outsider de quienes en la cultura francesa dominaban la escena filosófica. En los años de la posguerra Sartre, Simone de Beauvoir, Camus y Merleau-Ponty, desde 1945 a 1960, forjaron un clima de pensamiento que se hizo conocer en todo el mundo.

Podemos hablar, entonces, de una generación intelectual. Si bien es cierto que cada uno de los que formaron parte de ella son autores singulares, y no sólo eso, sino que no ahorraron tinta en confrontar sus posiciones, en diferenciarse, o emprender caminos distintos, de todos modos crearon un aire de época.

La palabra «existencialismo» fue un condensador o un elemento sintetizador que poco dice sobre el contenido de las obras generadas, pero permite nombrar la singularidad de un movimiento cultural respecto de otros.

Estos motes que agrupan variantes en una única mención, tienen un fin didáctico, y no son del todo errados. Ocurrió lo mismo poco después, desde comienzo de los años sesenta, durante una década, con la palabra «estructuralismo», que

reunió bajo su significado a filósofos, lingüistas, psicoanalistas, etnólogos, hasta novelistas como Robbe-Grillet o Butor, a los semiólogos, que para una lente más afinada se distinguen entre sí sin confusión posible. Sin embargo, es posible reunir mentes tan dispares bajo algún distingo separador que recorta un período determinado por una preocupación común.

Respecto de esta última camada, sabemos que hay quienes la han bautizado con el nombre de «giro lingüístico», por el interés común por la problemática del lenguaje, ya sea en la forma de escritura, o por las elaboraciones sobre la noción de signo o significante.

Pero volvamos a Aron, el excluído, y su pensamiento respecto de la ideología dominante. ¿Podemos llamarla así? De acuerdo con el marxismo, la lucha de clases se repite en el mundo de las ideas, la conocida superestructura, y la división dominante/dominado marca la identidad de las ideologías.

La definición misma de «ideología» connota su relación con el poder. No hay ideología sin esta referencia. Cuando se dice concepción del mundo, visión de la vida, sentimiento oceánico o ser para la muerte, otras pueden ser las referencias. Metafísicas quizás. O cuando hablamos de autonomía, libertad, tolerancia, la remisión a la ética es casi cierta. Pero decir «ideología», ya es involucrar al poder.

El problema que tuvieron los marxistas con el tiempo, es… justamente: el tiempo. Es decir la historia que no mantiene sus casilleros siempre iguales a sí mismos. La división burguesía/proletariado se resquebrajó con el desarrollo de las fuerzas productivas, y se llegó a simplificar el embrollo con el término de clase media, que ha servido a algunos escritores a continuar sus anteriores invectivas a un grupo social maldito con un nombre menos comprometido y confuso. Aunque siguió confuso.

Pero puede ocurrir que, como en este caso francés, la clase dominante en lo económico no sea el que domina en la cultura. Hay dominaciones cruzadas. Otros podrán argumentar que en la posguerra francesa hay otros sectores de la cultura con una presencia importante, por ejemplo los que rodeaban el aura de Malraux, aunque es indiscutible que los nombres de Sartre y Camus no sólo fueron galardonados por el premio Nobel, sino además, traducidos hasta en tupí guaraní y venerados en los cuatro puntos cardinales.

Aron, por su lado, se convirtió en un periodista de política internacional, escribía para *Le Figaro*, un periódico de derecha que Veyne decía leerlo en los kioskos porque no lo compraría ni para envolver la verdura, y se especializaba en sociología. Entendía a la disciplina como una herramienta de comprensión del mundo, para lo que requería el auxilio de otra disciplina a su entender imprescindible: la economía política.

Con el conocimiento de la geopolítica y de la economía, arremetió contra los intelectuales que suponían que con el marxismo de Marx y de sus divulgadores, o de sus posturas morales en nombre de la justicia o la igualdad, de la revolución o del sentido de la historia, no sólo creían comprender los acontecimientos sino además, transformar el mundo.

La función de estos intelectuales que dominaban la escena editorial no era otra que la de un placebo, en realidad, más que eso, de un narcótico, análogo al denunciado por Marx en *La ideología alemana* y en *La sagrada familia*, cuando atacaba el espiritualismo de los neohegelianos, o cuando en *La crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, dice que la religión es el opio de los pueblos.

La conversión de Sartre en un monstruo teórico

El libro que publica Aron en 1955, *L'opium des*

intellectuels, lo convierte en el Marx de esos falsos marxistas, con Sartre a la cabeza. Un Marx liberal, es decir un monstruo de la derecha como sin duda pensaba la compañera Simone.

Demitificaría a los marxistas por donde más les dolía: por la economía.

Dice que los franceses son revolucionarios en sus palabras y conservadores en sus acciones. Que la revolución les sirve para excitarse. Este afán por reventarlo todo tiene sus antecedentes artísticos típicos en las vanguardias estéticas, aquellas que calificaban de filisteos a los gordos burgueses que les compraban los cuadros, o a quienes no se los compraban, lo mismo daba. Una palabra, la de «filisteo», que le gustaba emplear a Nietzsche cuando apuntaba a los cancerberos de la cultura alemana.

Es este asunto de la clase media, llamada así con un nombre que agrupa a seres semejantes, que se diferencia del «burgués», que se enuncia en singular, porque su característica es la de ser propietario. Pero no de medios de producción o de capital, la clase media no es por definición capitalista, sino almacenera, comerciante, chacarera, todos los oficios terrestres que son vinculados por sus detractores a la mezquindad.

Incluimos a los empleados, que a pesar de no ser propietarios, conservan una propiedad que les permite una cierta distinción social: la cultura o la educación. Cuello blanco, que le decían.

Quienes odian a esta clase son sus propios miembros, con lo que todo se vuelve más interesante hasta que se convierte en un asunto hartante, porque la autocomplacencia tanto como el resentimiento están a la vista. Lo veremos en el momento en que nos detengamos en los «existencialistas» argentinos como Carlos Correas y Oscar Masotta, que se hacen eco de las preferencias de una «lumpenburguesía», para inventar un término si no es que ya ha sido inventado,

lo que es más probable.

Para Aron lo que tiene prestigio es la ostentación del inconformismo moral, de una metafísica de la rebelión y de la revolución, reunidas en el ateísmo. Dios ha muerto y yo me porto mal, sería la frase adecuada a este tipo de actitud.

Es como si Aron nunca hubiera sido joven, pero el problema es que los que se comportan de un modo tan transgresor, hace mucho que tampoco lo son. Por lo que no sabemos si es un asunto de juventud. Pero reconozco que el tono admonitorio del sociólogo parece el de un preceptor que ingresa intempestivamente al aula y descubre a la muchachada haciendo quilombo.

Por eso en mis años mozos lo odiaba tanto. Me tenían podrido esos señores respetables que tenían una idea de la responsabilidad que siempre debía ser severa, solemne, gris, compuesta, contenida, reprimida, y distante. Una «porrrquería», como decía Luisito Sandrini.

Raymond —ahora lo llamaremos por su nombre de pila para hacerlo más humano— a veces posaba de ingenuo y preguntaba: «¿Por qué la reconciliación de todos los hombres debe resultar de la victoria de una sola clase?».

Aron pensaba que los intelectuales revolucionarios ya en la década del sesenta eran un anacronismo. Sólo escandalizaban sin asustar a nadie. Le parecía que la Francia de la posguerra intentaba conducirse de un modo bastante razonable. Miraba con simpatía a la Cuarta República y la consideraba superior a la Tercera.

Lo hacía comparando su política económica. Prefería la inflación a la deflación, y juzgaba que la política de la entreguerra cuya principal preocupación fue la defensa de la moneda, hizo fracasar a los gobiernos del Frente Popular.

Lo que sí tomaba en cuenta era la configuración de la escena mundial, y pensaba que la división del mundo en dos

polos antagónicos determinaba la elección de la postura política a adoptar.

En esto estaba de acuerdo con Sartre, sólo que en veredas opuestas. Mientras que para uno de ellos el socialismo era el único sistema que podía crear un mundo de igualdad y justicia, para el otro este mundo sólo sojuzgaba la libertad. Aron pensaba que la democracia liberal era mejorable por vía de reformas graduales, mientras el socialismo real, porque no había otro, instauraba un sistema despótico, inmune al cambio y, además, ineficiente.

Hay que pensar que en momentos en que Aron polemizaba con la izquierda francesa en todas sus vertientes, los resultados económicos de la URSS eran una de las banderas que enarbolaban sus adherentes, no se cansaban de exhibir los resultados del crecimiento económico, la importancia de la industria pesada y de sus paulatinos logros espaciales.

Fue mucho después que el sistema soviético se desmoronó por no poder competir con sus adversarios capitalistas.

Aron con sus libros y artículos quería demostrar que la dicotomía capitalismo/socialismo o comunismo, no daba cuenta de los procesos de cambio de la modernidad. Analizaba las innovaciones de lo que llamaba «sociedad industrial», y pensaba que eran decisivos para comprender los nuevos modos de gestión que imponía la modernidad a partir del desarrollo de sus fuerzas productivas.

Creía que el estatismo era contrario a la dinámica que exigían las nuevas formas de producción. Por otra parte, pensaba que la URSS tenía una política expansionista, que por medio de sus partidos comunistas intervenía en las cuestiones internas de otros países en beneficio propio, y que la denuncia de la existencia de los campos de concentración, de trabajo forzado y la persecución de disidentes, era una muestra clara de la calidad y el objetivo

de su política.

Durante la guerra de Argelia, tuvo una actitud distante; estuvo al margen de la intelectualidad que se solidarizaba con la lucha de los argelinos contra el colonialismo francés. Pero no por eso se acercaba a la posición de Albert Camus que deseaba una solución negociada. Ni siquiera denunció la tortura y las violaciones a los derechos humanos de las fuerzas militares francesas. Se defendía diciendo que no le parecía ético mostrar su condición moral denunciando algo tan obviamente abominable, y menos usarlo como bandera política.

Se inclinó por la independencia de Argelia recién cuando pudo elaborar los argumentos para mostrar que era totalmente inconveniente para Francia que mantuviera a su colonia.

Aron escribía para los ocupantes del poder, pero nunca a su favor. Intentaba convencerlos de que modificaran su política cuando así lo consideraba necesario. Sabía que lo leían. Lo llamaban con frecuencia para amonestarlo por sus artículos, y nunca participó de componendas con la clase dirigente.

Al mismo tiempo que era un columnista de prestigio, prosiguió su carrera académica hasta llegar a ser profesor en el Collège de France, y, además, como parte continua de su menester polémico, nunca dejó de leer a Sartre.

Cuando este publica la *Critique de la raison dialectique* en 1960, apenas dos años después, inicia una serie de conferencias sobre el libro que darán lugar a un nuevo texto: *Historia y dialéctica de la violencia.*

Aron lleva a cabo una lectura meticulosa del texto de Sartre. Muchos que adoraron este libro no hicieron más que solapearlo, Aron para criticarlo lo leyó completo, y más de una vez. Sorprende que se haya dedicado con tal esmero a

leer una obra no sólo alejada de sus intereses, sino, como todos saben, o al menos aquellos que intentaron leerla, de una complejidad enmarañada, de una repetición en su formuleo, de una verborragia incontinente y de tal arbitrariedad en sus tesis, que hay que tener muy buena voluntad para leerla, y una gran devoción para hacerlo en su totalidad.

Cita a Sartre: «La verdad del marxismo exige la totalización de las totalizaciones concretas efectuadas por una multiplicidad de singularidades totalizantes».

Cuesta entender el motivo por el que un sociólogo especializado en economía política y en relaciones internacionales, que además tiene la rutina de escribir diariamente sobre la coyuntura política, pueda interesarse por una obra filosófica elaborada con una jerga que obliga al desmenuzamiento de un ojo incansable.

Se le suma que ya en momentos en que se edita la obra, Sartre está en retroceso respecto a su influencia en el medio cultural francés, y su prédica se apaga como un eco taponado por nuevas voces.

¿A quién podía importarle la nueva obra de un filósofo que se quedaba sin causa nacional una vez que un presidente al que aborrecía como De Gaulle, a quien trataba de fascista y monarca anacrónico, fue quien le otorgó la independencia a Argelia, poniendo fin a la guerra colonial y sustrayendo de la izquierda intelectual la bandera que la mantenía aún viva?

Sin duda a Raymond Aron. Por tres motivos. Uno es que nunca fue un positivista que creyera que el pensamiento se reduce a su manifestación científica, menos aún en cuestiones que tienen que ver con la política y la moral. Por otra parte, su interés por la filosofía, y en especial por la filosofía de la historia, nunca fue dejado de lado, ya que su formación teórica abrevó en aquellas fuentes. Y, finalmente, porque quería dar cuenta del pensamiento de Sartre,

aprovechar la circunstancia de la publicación de lo que su examigo consideraba su obra fundamental, en la que exponía las razones por las que el marxismo era la filosofía insuperable del siglo XX, para poner por escrito su posición filosófica y la síntesis de su crítica a esa filosofía.

Como el mismo título lo sugiere, Aron intentará mostrar cómo una filosofía de la historia que se presenta como dialéctica, lleva por el mismo proceso de su argumentación a legitimar la violencia, que, en su grado extremo, culmina en el terror.

Para llegar a enunciar su tesis, comienza por resituar a Sartre en la historia de la filosofía, y en particular, en un momento de su desarrollo que conocía muy bien. El de la filosofía llamada «neokantiana», que desarrolló la idea de libertad y finalidad en Kant, a partir de una epistemología basada en la distinción entre «explicación» y «comprehensión».

Hay una inesperada «h» en la palabra «comprensión» que se le ha metido al vocablo de uso cotidiano, comprensión, que la «h» alarga en la pronunciación, como si la dijera un «cordooobés», y que nos anuncia que se está hablando de «hermenéutica».

Me remite a mis primeros meses en la carrera de Sociología en la Universidad de Buenos Aires, en las que el titular de Introducción a la Historia nos hacía leer apuntes relativos al pensamiento de Windelband, Rickert y Dilthey, un triple de miga idealista, que aburría hasta el sopor como lo hacen casi todos los apuntes, y que hablaban de ciencias del espíritu enfrentadas a ciencias de la naturaleza, y de otras minucias tan interesantes como si nos enseñaran a bordar.

El esquema es simple. El hombre no es un animal instintivo sino un animal razonante, ya que es el único que puede plantearse fines más allá de los mecanismos que lo

determinan. Siguiendo a Kant: el mecanismo natural no agota la posibilidad de acción y pensamiento humanos.

El «espíritu» ya no es un derivado teológico comprobado por la presencia del alma en el cuerpo, sino la certificación de la condición ética del ser humano.

Somos libres porque tenemos valores. «La acción humana es teleológica», recuerda Aron, mientras recupera de sus archivos el momento en que se especializaba en la filosofía neokantiana cuando redactaba su tesis de doctorado, y da una vuelta de tuerca para emparentar a Sartre con esa tradición.

Era como meter a un elefante en un bazar o a un zorro en un gallinero, o cualquier otro ejemplo de tipo patafísico. Pero Aron pretende demostrar que la intencionalidad de la conciencia aunque se elabore sobre fundamentos filosóficos más cercanos a la fenomenología, persigue la misma meta: la de la libertad basada en la finalidad, y en el caso de nuestro filósofo, la sustitución de las mentadas ciencias del espíritu por una ontología de la libertad no modifica el fondo de la cuestión.

Por eso agrega: «Sartre nunca se interesó por los problemas de la epistemología. Pertenece a la línea de los filósofos en su mayoría alemanes, procedentes del idealismo pero preocupados, a fines del siglo pasado y a comienzos de este, por fundar las ciencias del espíritu». Y cita a Sartre, en *Cuestiones de método*: «Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural».

Que Sartre nunca se haya interesado en cuestiones de epistemología, es una materia opinable. Sus libros sobre la imaginación, sobre el estatuto teórico de la imagen o la emoción, y sus análisis del funcionamiento de la conciencia y la memoria, bien pueden ubicarse en problemas que atañen al conocimiento.

Pero lo que vale la pena discutir es el propósito de Aron de inscribir la filosofía sartreana en la tradición del idealismo. Lo que nos daría un nuevo monstruo filosófico, adosado al anterior; se trata del marxismo liberal que pone Aron en funcionamiento como una yunta entre el análisis de la instancia económica y de los modos de producción del capitalismo moderno junto a su adhesión a la democracia republicana, creando así un ente fuera de especie, una anomalía teórica que se configura con un marxismo leninismo incluido en la hermenéutica neokantiana.

Dice Aron: «La conciencia sartreana engloba a la vez la racionalidad final de Weber y la experiencia vivenciada de Dilthey».

La finalidad en el caso de Sartre se manifiesta en su idea de «proyecto», por la que todos los condicionantes que determinan una situación pueden ser modificados. Para Sartre, dice su examigo, el ser viviente no puede perseverar sino renovándose.

El idealismo del que habla Aron no se diferencia de lo que el mismo Sartre confesaba como su optimismo, con la salvedad de que postulaba que su filosofía lejos de basarse en un estado de ánimo, se elaboraba en nombre de una verdad.

Hay una articulación entre los conceptos de Sartre de totalización, proyecto, conciencia y porvenir. Este tándem teórico se opone a un fantasma negativo que Sartre tiene por contrario al pensamiento dialéctico y que llama «analítico». La conciencia y la praxis son los ejes del primero, en el que cuenta la intencionalidad de los agentes; el segundo, por un método de descomposición y posterior rearmado, muestra un conjunto de acciones sin agente.

Es una discusión entre dos formas de pensar que parece remedar la crítica que hacía Hegel de la crítica kantiana que se definía por establecer, entre los elementos de un sistema,

relaciones de exterioridad sin exponer el proceso de transformaciones por las cuales las unidades están imbrincadas para dar lugar a nuevas entidades.

El trabajo de lo negativo connota interioridad, es un movimiento germinativo y creador.

Este vínculo llamativo entre el marxismo filosófico de Sartre y el idealismo de la hermenéutica, es confirmado por el mismo Sartre en la serie de entrevistas concedidas a principios de la década del setenta, a John Gerassi, al hijo de su gran amigo, el pintor Fernando Gerassi —en *Los caminos de la libertad* es el personaje Gómez—, quien le pregunta sobre su colaboración en la traducción del *Tratado de psicopatología* de Karl Jaspers, y si el filósofo alemán influyó en su pensamiento. Sartre responde: «De ninguna manera. Aunque en realidad, retuve una idea —para hablar de dialéctica—, la diferencia que hace entre intelección (o explicación) y comprehensión. La primera se presenta como una fórmula matemática, está ahí, sólo hace falta aceptarla, mientras la comprehensión es un acto, un movimiento dialéctico del pensamiento. Esta idea provino de Jaspers, y no de Husserl o Heidegger, y fue la base de mi *Crítica de la razón dialéctica*». (Tomado de John Gerassi, *Talking with Sartre*.)

Aron destaca que hay algo más en común entre Sartre y Dilthey, que es la ambición de escribir un texto en el que confluyan la biografía de un gran hombre y la historia universal, el sueño de una totalización con una aventura singular.

Los falsos problemas

Pero el grueso del arsenal que Aron pone en funcionamiento se destina a mostrar las aporías sartreanas al colocar lado a lado dos obras fundamentales: *El ser y la nada* y *La crítica de la razón dialéctica.* De las dos extrae dos

figuras que son ejes conceptuales en cada una de ellas: conciencia, y praxis. Se les oponen sus dos polos antitéticos: el Otro y la Serie.

La conciencia tiene todos los atributos del dios cartesiano. Es un absoluto que se vale por sí. La idea de transparencia, el empecinamiento en sostener que ninguna opacidad puede limitar la intencionalidad que la define, se comparan con el dualismo cartesiano entre sustancia pensante y sustancia extensa. Por eso Sartre desconfía de una dialéctica de la naturaleza. Aron dice que en la filosofía existencial, Sartre descubre la dialéctica de la soledad; y que en su obra posterior con la praxis que también se manifiesta como una fuerza creadora, produce una nueva pregunta metafísica. Al tradicional ¿por qué algo en vez de nada?, enuncia la siguiente interrogación: ¿por qué la humanidad tiene una historia?

Aron afirma que hay un nominalismo dialéctico: la praxis individual es y sigue siendo modelo y origen de toda praxis. Por un lado es irreductible. Cada sujeto decide su acción. La decisión de plegarse a un movimiento de masas, hace que las praxis individuales constituyan los grupos en fusión. Es una especie de bomba explosiva que rueda al azar y demuele lo que encuentra a su paso. Una imagen del acto revolucionario, sinónimo de libertad.

Frente al dinamismo creador de la conciencia y de la praxis, se levanta una alteridad contenedora que impide su libre expansión, pero que a la vez evita su disolución en el mismo acto de su creación.

Para juntar los dos hilos de la madeja sartreana, dice Aron que por el «para sí» en tanto nadificación y la praxis como totalización innovadora, conforman ambos una negatividad ontológica al lado de una positividad óntica.

La libertad de la conciencia y la acción revolucionaria de la praxis se potencian en un arrebato incontenible. Hay un

ímpetu suicida en esta idea de un acto que sólo existe por su barrido destructor. En *El ser y la nada*, dice Aron, el descubrimiento del Otro es un hecho trágico. La mirada del Otro congela, objetiviza el movimiento del sujeto, hace del para sí un en sí. Da testimonio de un ser cuyo aparecer se detiene, nos petrifica, y lo vuelve inocuo al no poder adueñarse de esa mirada para obligarla a concordar con una imagen de sí.

El Otro aparece como un destino, como la muerte, es una mirada mosaica, de alturas, legitimida por una ley.

La estructura fenomenológica de este juego de miradas evoca a la dialéctica del reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

En *La crítica de la razón dialéctica* este Otro es una entidad neutra. Los hombres relacionados por el trabajo, no se descubren como amigos ni enemigos, sino como parte de una humanidad.

Este descubrimiento no parece ser significativo. Lo será en la medida en que por la dinámica propia de la naturaleza —de acuerdo con la filosofía clásica o de las epopeyas históricas— la humanidad se fraccione y sus miembros sean parte de una lucha y que una competencia se desarrolle por eliminación.

Este fenómeno se debe a lo que Sartre llama —de acuerdo con el lugar común de la economía política— la «escasez». Hay violencia porque hay escasez. Existe, por este motivo, un imperativo destructivo derivado de la necesidad.

Aron cita la *Crítica de la razón dialéctica*: «Se debe definir la violencia como estructura de la acción humana bajo el reino del maniqueísmo y dentro del marco de la escasez».

Para Aron, Sartre quiere resolver un problema que le plantea su propia filosofía: ¿por qué el hombre de acuerdo con derecho reconoce al hombre en el otro, y de hecho lo

niega a cada instante?; ¿por qué la Historia se desenvuelve en la violencia sin que el hombre sea violento por naturaleza?

Este tipo de preguntas no tiene respuestas, en realidad, las puede tener infinitas, lo que no es muy distinto. Debemos distinguir pregunta de problema en un sentido matemático. En el colegio primario, en los cuadernos de clases debíamos copiar los problemas que la maestra nos dictaba en la hora de aritmética. Y teníamos que resolverlos. De ahí que aprendimos que en esta área específica, a cada problema le corresponde una solución.

No es así en filosofía. Bergson hablaba de falsos problemas. Muchos filósofos lo hacen. Recuerdo que parte de los modismos de los althusserianos y del mismo Althusser, era descalificar un interrogante diciendo que es un problema falso.

¿En qué consistía la falsedad de un problema? En que encubría verdades preestablecidas y no cuestionadas. Se presentaba con la ingenuidad de la interrogación, y protegía un supuesto saber que delimitaba un territorio.

Por eso la respuesta pertinente consistía en no ingresar al convite que en realidad era un cepo del que no se saldría más. Es la trampa filosófica. Con frecuencia quien acepta la lengua-mundo que le ofrece un filósofo, llámese Hegel o Heidegger, para sólo mencionar a dos filósofos que tienen un especial poder laberíntico y un despliegue retórico que es capaz de abastecer con ideas todo tipo de inquietudes, quien entra en la cueva ignora que no hay hilo de Ariadna que le muestre la salida.

Dice Deleuze en las primeras páginas de su estudio sobre el bergsonismo: «Creemos equivocadamente que lo verdadero y lo falso conciernen solamente a las soluciones (…) es un prejuicio infantil y escolar: es el maestro de escuela quien da los problemas y se supone que el alumno

debe encontrar las soluciones. Desde ese momento estamos sometidos a una especie de esclavitud…».

Bergson da los siguientes ejemplos de problemas falsos, son los que corresponden a las habituales ideas que tenemos del no ser, del desorden y de lo posible. Estos casos no son tanto relativos al habla cotidiana sino a ciertos hábitos del pensamiento filosófico que pueden trascender al lenguaje ordinario.

Hay más contenido en la idea de desorden que en la de orden ya que la primera supone la segunda. El desorden es un orden negado. La misma relación se mantiene entre el no ser y el ser, y entre lo posible y lo real.

«Los primeros no son los fundamentos o latencias sobre los cuales se ordenan las positividades del orden, del ser y de lo real, sino, por el contrario, hay en Bergson una crítica al pensamiento de lo negativo que es enjuiciado como un diagrama de falsos problemas.»

Retomando el tratamiento que hace Kant sobre las ilusiones de la razón, fantasmas que se generan en lo más profundo de la inteligencia y que no son disipables, a lo máximo reprimidos, en Bergson un problema falso también es una ilusión fundamental que proviene de un movimiento retrógado de la razón y que oculta que el ser, el orden o el existente son la verdad misma.

También Althusser nos habla de problemas falsos. Llama «desfasajes» ideológicos a los saltos argumentativos que con un ropaje aparentemente deductivo, disimulan los presupuestos de los que se parte. De acuerdo con esta idea llevó a cabo el análisis de la estructura problemática de *El contrato social* de Rousseau, y el uso de la temporalidad en la dialéctica hegeliana.

Nuevamente Althusser habla de desconocimiento-reconocimiento, en un mismo acto epistémico, es decir, de

un error, de una ilusión, que no hacen más que partir de premisas supuestamente evidentes.

¿Quién puede afirmar que ese «Hombre» del que habla Sartre, es un existente, un ser real?

Foucault con «la muerte del hombre» en un capítulo de *Las palabras y las cosas*, y Althusser que en *Pour Marx* reconstruyó los implícitos del humanismo «real», sabían que el eslabón débil de la bisagra entre la fenomenología y el marxismo cuyo jefe teórico era Sartre, se llamaba «hombre».

El reconocimiento del hombre por el hombre es un deseo que abarca todos los deseos imaginables por las grandes concepciones del mundo: desde el cristianismo… al cristianismo. Sartre reconocerá con su sentido del humor del que no se salva ni él mismo, que hay un fondo cristiano en su visión de la historia.

El grupo en fusión, motor de la historia

Esta humanidad de la que habla Sartre, y que se define por el reconocimiento de todos por todos, se vuelve más concreta en sus análisis de los procesos revolucionarios. Decir humanidad no es más que una constatación biológica, para que tenga consecuencias, deberá por un lado dinamizarse, y por el otro, fragmentarse.

No hay humanidad posible en el mundo de la ética, no hay humanismo concebible sin una idea de lucha. El grupo en fusión es el contingente de hombres que toma por asalto una fortaleza en la que el poder se refugia. Es la multitud de los sin poder representada por la toma de la Bastilla.

Es el momento excelso, apocalíptico, en el que los hombres ofrendan su singularidad al grupo sin por eso alienarse. Por el contrario, es una entrega emancipatoria. A la manera del contrato de Rousseau, pero con una diferencia, esta vez no se trata de una entrega de la libertad de cada uno de los individuos, y la conquista de la libertad universal por

un canje igualitario, sino de un ataque a un enemigo que hace iguales a sus miembros.

Es la agresión la que une; es la violencia la que despierta el ansia de libertad. No es un gesto de generosidad transitiva sino un acto prerreflexivo que transforma a sus portadores mientras se lleva a cabo.

Dice Aron que el grupo comienza a existir en el instante en que descubre a un enemigo. Y agrega: «La teoría del grupo aporta un fundamento a una filosofía de la violencia».

Frente al grupo se levanta como un muro de cemento lo que Sartre llama «práctico inerte», cuyo efecto en la constitución de lo colectivo es la serie.

De la fusión a la serie se recorre el mismo trayecto que de la movilización a la institución. Aron dice que lo que Sartre desdeña es la configuración de la sociedad moderna, una de cuyas características es la masificación.

La serie se ejemplifica con la fila que espera la llegada de un ómnibus. Hay gente agrupada pero sin relación entre sí. Esta vez no son las conciencias ensimismadas en su soledad tal como se presentan en el diseño anárquico de la fenomenología sartreana, sino una colección de individuos agrupados por la necesidad común de satisfacerse o de sortear un obstáculo, el ir a trabajar y desplazarse, pero sin que este hecho cotidiano y repetido provoque acontecimiento grupal alguno.

Lo práctico inerte es un fenómeno de fosilización que deriva de la organización, del orden social, y de la creación de instituciones. Incluso para Sartre es un fenómeno inevitable. Ejerce sobre los individuos una violencia pasiva, que se puede aceptar como un fenómeno natural.

Para romper este encantamiento que inmoviliza a los individuos, es necesaria la acción. Pero la única que puede tener poder es la que se constituye de modo colectivo e

instala entre sus componentes una relación de hermandad. La fraternidad. La relación fraterna no se basa en un contrato sino en un juramento, es una promesa de lealtad.

Todo aquel que viole el pacto será enjuiciado por ser traidor a la causa. Es el paso que Sartre llama el momento del «terror», y que también considera inevitable.

El juramento prolonga la espontaneidad de la explosión del grupo en fusión, lo que denomina «el momento perfecto del apocalipsis revolucionario», e intensifica la libre rebelión en el tiempo.

Dice Sartre que el grupo se garantiza a sí mismo como fuerza activa por la coerción y el terror. No se trata de cinismo, sino de un maquiavelismo ajustado al tiempo de las masas revolucionarias. No estamos en el siglo XV en el que el consejero del Príncipe recomienda la formación de milicias populares para contrarrestar el poder de los *condottieri*, porque, en principio, no hay Príncipe en el siglo XX, salvo que así llamemos al Partido y no sólo a la Bastilla, como emblema de poder opresor para defender un antiguo régimen. De lo que aquí se trata es del primer poder ungido para proteger lo conquistado por el pueblo.

La necesidad de orden es inevitable. Por lo que la constitución de series también parece serlo. La justificación de la serialidad es que el grupo en fusión no puede evitar dispersarse si sólo perdurara por las explosiones de su motor a combustión. Apenas se queda sin combustible, corre el riesgo de apagarse. De ahí que al Partido lo defina como un ancla. Con el agregado, dice Sartre, de que se organice sobre el recuerdo de las luchas populares, una praxis estatal o una totalización serial. Ya no será una serie de elementos sin conexión, sino una serie integrada a un sistema cerrado sobre sí mismo. Nos dice, además, que este fenómeno de totalización produce un efecto fascinante.

No es más que lo que Hannah Arendt llamaba burocracia

totalitaria. A lo que se le suma el culto a la personalidad.

Sartre rescata su lado positivo e inevitable, e intenta comprender el pasaje de las masas revolucionarias en el asalto al Palacio de Invierno en relación con el fenómeno estalinista. Dice Aron: «La *Crítica* tiene como objetivo, entre otros, fundar filosóficamente el papel del Partido en relación a la clase. Esta relación se transforma en la relación del Ser con la Praxis».

La totalización de la que habla Sartre es un híbrido que ni es puro aparato ni pura combatividad. No cree que el estalinismo y los fenómenos de burocratización sean buenos, pero en un mundo bipolar, el maniqueísmo oficia de religión oficial. Por eso nos da a elegir: ¿Terror u Opresión? Y el guante que recoge Aron en nombre nuestro es: ¿por qué preferiría la violencia de la fraternidad-terror que acabará en el culto de la personalidad, a la violencia opresiva y difusa de la democracia burguesa?

Sartre da varias respuestas. La verdad de los hombres se encuentra del lado de la víctima; la mirada de los desdichados nos hace tomar conciencia de nuestros privilegios y nos revela la intolerable injusticia que nos da el poseerlos.

La revolución es una redención, aun cuando su germinación luego de dar sus frutos fraternos culmine en el terror, y luego en un culto a un déspota liberador. Raymond Aron define la obra de Sartre como una novela filosófica, una odisea de la conciencia alienada en lo práctico inerte, luego se libera de la servidumbre y deviene revolución que no sobrevive sino por la organización que la congela y suprime. La revolución es traicionada en el mismo momento de su triunfo.

Si esto es así, tal como lo afirma Aron, a la idea de redención revolucionaria le sigue el martirologio. El grupo en fusión alcanza su meta por su aspecto de avalancha, de

acto desesperado motivado por la necesidad y la humillación, y debe hacer perdurar su estado de indignación, es decir, conservar a su enemigo, no derrotarlo ni permitir que se rinda, para mantener la mística de combate.

Lo hará desde el llano por la resistencia o desde el poder por medio de la denuncia de estar cercado por una permanente conspiración. No hay paz ni tregua posible, no hay hermandad sino en el combate. Como si Sartre presentara el monumento del templario comunista, el cruzado de la fraternidad.

Dice Aron: «Sartre me parece ser el primer filósofo que en Occidente haya admirado sin reserva la multitud revolucionaria». Después de citar estas frases laudatorias de los grupos de combate como arquetipo moral, su examigo y devoto lector no ahorra verter algunos comentarios tajantes.

Aron dice que la serialidad al analogarse con la reificación, con la pasividad, con la alteridad, con la impotencia, no es más que otro modo arcaizante de criticar a la modernidad en nombre de un sentimiento nostálgico hacia comunidades estrechas y cálidas.

Es lo que necesita Sartre para compensar su idea religiosa de un hombre abandonado por los dioses, relegado a no ser más que una pasión inútil. Lo que lo hace miembro de una cofradía bastante mediocre, que Aron bautiza como la asociada a la biblioteca rosa del populismo revisado por el marxismo existencialista.

Este humanismo de la violencia es el relato que autoriza a Sartre a manifestar su interés por dos tipos de desclasados: los obreros y los judíos. Esta ironía aroniana apunta a la necesidad que tienen los intelectuales de buscar una causa que legitime su quehacer solitario y autocomplaciente.

Everybody loves Raymond

Podríamos armar una mesa de póker en el casino de

Montecarlo con estos dos naipes sartreanos y otros dos, los locos y los presos, del naipe foucaultiano, para que Aron complete su muestrario de buenos valores en subasta.

¿Pero a qué viene este falso rubor generado por abrazar ciertas causas? ¿Para qué sirve la filosofía si no señala al débil? Una filosofía neutra carece de interés. Una filosofía amoral es nada. La separación entre hechos y valores que proclaman la sociología apática y Aron, ni siquiera coincide con su visión «perspectivista» de la historia.

Una filosofía dirigida al poderoso, claro que tiene interés. Desde Platón y Séneca a Maquiavelo y Hobbes, el consejo a la autoridad es una tarea imprescindible. Pero no se detiene en lograr la felicidad del Jerarca, en ese caso no sería más que perversa. Su cercanía al poderoso tiene un marco que lo supera y lo subsume, una trascendencia que la legitima, como lo es una república justa, la conservación de la vida, la neutralización del peligro de ser sometido, la denuncia de la servidumbre voluntaria, etc.

Aron no critica a Sartre por tener ideales, sino por ser un irresponsable político y un oportunista ideológico. Además de una caricaturista.

Nos dice que el concepto sartreano de «proyecto» sólo sirve para crear estereotipos nacionales y prejuicios esencialistas. Dibuja con palabras un rostro lleno de muecas. Aron pregunta: ¿es verdad que el antisemita se revela enteramente en su antisemitismo? ¿Que todo en él es antisemitismo?

Dice: «El fenomenólogo transfigura en proyecto esencial o espíritu de clase, un determinado matiz de la actitud hacia la cual se inclina una parte importante de los miembros de la colectividad».

Por esta visión maniquea, la existencia del opresor es definida por el proyecto de oprimir.

Aron no quería dejar pasar por alto la crítica de Lévi-Strauss a la *Crítica de la razón dialéctica*. Se sube sobre la cresta de la ola del llamado de atención del etnólogo que juzga que el filósofo es un aborigen europeo que pretende un saber universal. Esta aseveración es reforzada por Aron: «Sartre sigue siendo un intérprete de la conciencia orgullosa de Occidente. En tanto que se pretende marxista leninista, atribuye a un pensamiento germano-franco-inglés, una vocación de universalidad. Prolonga la tradición conquistadora de Europa en el momento mismo en que denuncia a las naciones llamadas occidentales…».

A veces hay una delgada línea roja que apenas separa la controversia de la chicana cuando dos filósofos discuten. Intentan apretar en donde más duele, buscan el punto débil, una zona sensible, desnudar una contradicción no visible. Hasta humillar. Decirle a Sartre que con sus visiones totalizadoras pretende dar cuenta de la historia planetaria para garantizar que el pensamiento dialéctico es el único que expresa el quehacer humano; recordarle su absurda descalificación de Lévi-Strauss por representar el pensamiento analítico que describe la vida de las poblaciones primitivas como si fueran hormigas laboriosas, por más «pensamiento salvaje» que les adjudique, y afirmar como lo hace Aron que todas estas críticas no son más que petulancia de pensador europeo vinculado a una empresa imperial, en definitiva, endilgarle semejante actitud a Sartre, el prologuista de Frantz Fanon, es una provocación de amigo. Casi una broma entre parroquianos.

Aron embravecido, se pregunta si el psicoanálisis debería explicar cómo una filosofía de la liberación queda convertida en una filosofía de la violencia, y le pide dar un diagnóstico de un sujeto que es capaz de llamar perros a los anticomunistas. «¿Es el hombre o el filósofo quien se expresa con tal agresividad verbal, con tal rechazo a

comprender al otro en su alteridad y a comprender la posible buena voluntad de sus adversarios? ¿Es el hombre o el filósofo quien escribe elogios tan sólo necrológicos?» Raymond Aron *dixit*.

INVOCAR

Sartre entre nosotros I. El revolucionario

En nombre del Che

En julio y agosto de 1981, en un momento en que la dictadura argentina del Proceso manifestaba una cierta desorientación por la falta de liderazgo del general Roberto E. Viola, y se aprestaba cuatro meses después a reemplazarlo por un hombre fuerte como Leopoldo F. Galtieri, la revista fundada por Sartre, *Les Temps Modernes*, dedica a la Argentina un número doble.

Hacía poco más de un año que su fundador había muerto, y sólo faltarán unos meses para el desencadenamiento de la guerra de Malvinas con el correspondiente descalabro de la dictadura militar. En momentos en que se organiza el número, la sociedad argentina tiene «las urnas bien guardadas», la represión había cumplido con sus objetivos al eliminar el peligro de la subversión, ya había conocimiento público internacional de la violación de los derechos humanos por el Estado argentino, y los familiares de las víctimas y las Madres de Plaza de Mayo denunciaban la desaparición de sus hijos.

Por otra parte miles de argentinos vivían en el exilio. La publicación en la que escriben decenas de intelectuales argentinos, desde J. J. Saer a Noé Jitrik, fue organizada por David Viñas con la colaboración —dicen que sólo formal— de César Fernández Moreno.

El número 420-421, está encabezado por el título: «Argentine. Entre populisme y militarisme».

De los escritos seleccionaremos tres textos. El introductorio de David Viñas, el artículo de Juan Carlos Portantiero y uno de León Rozitchner.

Viñas tiende un puente entre la revista de Sartre y lo que denomina «nosotros». Dice que la revista *Contorno* que dirigía y en la que escribía, editada durante el primer

posperonismo, estaba impregnada por el pensamiento de Sartre. Pero el peso del filósofo francés estaba lejos de ser una una nueva muestra de colonialismo cultural o de eurocentrismo. Por el contrario, el pensamiento dialéctico les enseñó a refutar los dualismos, y la escena hegeliana en la que pugnan el Amo y el Esclavo, fue una enseñanza liberadora.

Viñas está agradecido por el legado, y se declara admirador del fundador de la revista francesa. Además, considera a Sartre un compañero de lucha. Parte de una hermandad soldada por un personaje histórico mayor que se yergue sobre ambos, sobre Sartre y sobre él mismo: el Che Guevara, a quien proclama como «uno de los personajes más eminentes de mi país».

El Che es argentino, Viñas también, los dos son revolucionarios, mejor dicho los tres, y la figura del compañero de Fidel es el lazo de unión entre los escritores de *Contorno* y Jean Paul Sartre.

El lector francés de *Les Temps Modernes* sabe entonces que la revista no publica un número sobre una desgracia más de países lejanos e ignotos —ya habían aparecido números dedicados a acontecimientos en otros lugares del mundo como Afganistán y Polonia, y otros más familiares como lo que llaman «Indochina»—, esta vez el referente es uno de los emblemas máximos de la lucha revolucionaria, y de su país de origen. Claro, no había mejor anzuelo que el héroe de la revolución cubana para atraer la atención del lector foráneo, no hubiera sido atinente para la ocasión mencionar a Gardel ni a Evita.

Viñas nombra al Che como «emblema generacional», que legitima nombres como los de su hermano Ismael, Adolfo Prieto, Adelaida Gigli, Tulio Halperín Donghi, Eliseo Verón, Oscar Masotta, y otros más próximos como Rodolfo Walsh, Francisco Urondo y Haroldo Conti.

La lista acaba ahí. Son muchos los no nombrados, algunos sin mencionar escriben en la revista como Rozitchner, pero protagonistas de *Contorno* como Carlos Correas y Juan José Sebreli, están ausentes.

Lo importante para Viñas es el resultado de su presentación. Para el Sartre póstumo, para los editores de la revista y el lector francés, lo que hay que destacar es que la dictadura argentina corre peligro por la resistencia de «el Che y nosotros».

Como campaña publicitaria y armado de autopromoción puede ser una propuesta válida, más tomando en cuenta cierta ingenuidad de lectores ansiosos por encontrar nuevos motivos y datos frescos sobre la lucha antiimperialista, y por desconocimiento de la historia argentina.

Cuando se escribía *Contorno* el Che viajaba por Latinoamérica en motocicleta, y cuando participaba de la Revolución cubana, lo hacía sin bombilla y con habano y de rosarino no le quedaba ni la tonada.

Indudablemente, escribir en *Les Temps Modernes*, era un deseo realizado, un sueño concretado, a pesar de que Sartre estaba muerto. La importancia de Sartre en una generación de intelectuales argentinos ha sido enorme, quizás de más peso aún que en otros países, porque Buenos Aires era la París del cono sur, y nuestra intelectualidad siempre había estado atenta a cada aparición cultural francesa. Con Sartre esta fascinación llegó a su extremo y decidió más de una vocación, entre ellas, la mía.

Esta presentación de la publicación no sólo introduce el tema del peso del pensamiento de Sartre entre nosotros entre los comienzos de la década del cincuenta del siglo pasado hasta mediados de los sesenta, sino que también lo hace como extensión de las disputas sobre las relaciones entre filosofía y revolución que estábamos tratando.

La palabra «hegemonía»

El texto de Portantiero se titula «De la crisis del país popular a la reorganización del país burgués». Un título bien sociológico, monográfico, que pretende un rigor teórico inexcusable para quien pretende dar un diagnóstico consistente de la situación política argentina.

Popular o burgués es una polaridad de un planteo ya resuelto de antemano, falta la palabra «revolucionario». El sociólogo nos habla por un lado de la decadencia argentina, y por el otro del fracaso del proyecto revolucionario de la década del setenta. Es decir del desastre que padeció su país, «su», para los franceses, que poco y nada sabían del tema, y de «nuestro» país, del que sabíamos bastante.

Aparece Gramsci, marco del modelo teórico de Portantiero. La palabra «hegemonía» transita por todo el texto. Así como «bloque hegemónico» o «contrahegemonía». Es un vocablo que ha vuelto a circular con insistencia en nuestros años kirchneristas al servicio de un nuevo relato de legitimación. También hemos vuelto a presenciar un debate a propósito de la violencia revolucionaria y el derecho de matar —también título de una novela de Barón Biza publicada en 1933, fecha patria del Tercer Reich—, una polémica entre filósofos, lacanianos de variada estirpe y militantes de izquierda.

Por lo que siempre estamos en tema, al menos en nuestra patria cultural.

Dice Portantiero que la vieja hegemonía acaba con la retirada del Imperio Británico del mundo y de nuestro país, que signa la decadencia de la oligarquía conservadora y da nacimiento a los movimientos populares cuya nueva hegemonía se establece desde el Estado con sus asociados, hasta que también pierde función y poder a mediados de la década del cincuenta, para luego derivar en la nada

hegemónica.

Esta nada, la imposibilidad de construir un bloque hegemónico, fue el factor causante de la violencia en el país. La crisis del año 1969 con la levantada popular durante el Cordobazo, no se consolidó en la formación de un bloque hegemónico.

Entre aquella fecha y el golpe del 76, la gran movilización social no se constituyó en un movimiento orgánico.

El regreso de Perón mostró la insuficiencia de un Estado populista que se propone mutaciones que nunca se completan y que provocan, para seguir con el vocabulario, una crisis de la hegemonía.

Afirma que entre 1973 y 1976, el país ingresa en una era de fanatismo, satanización del enemigo, falta de autocrítica, voluntarismo, reivindicaciones sectarias que impidieron la constitución de un proyecto «contrahegemónico». Cada uno de los actores sociales cinchó para su lado con pretensiones de poder total. La clase obrera, la juventud, los intelectuales que oscilaban entre el desarrollismo y la Revolución cubana, los socialistas en crisis y los cristianos tercermundistas, todos ellos circunscribieron finalmente una oferta que ignoraba la política: el corporativismo clasista y la guerrilla.

Portantiero no nombra ni a Montoneros ni al Ejército Revolucionario del Pueblo. Dice: «Ni el clasismo ni la guerrilla podían constituirse en nudos de un agregado social, portadores de hegemonía, receptores políticos de nuevas demandas sociales. Conformaron otra realidad, para reafirmar una frase ya citada de Gramsci: un aspecto de disolución general de la sociedad».

Sostiene que hubo en la Argentina setentista una «weimarización» de la sociedad, feudalización del poder y disolución del Estado. Tanto los partidos políticos como los sindicatos fracasaron en tanto nudos de agregados

hegemónicos.

Toda la Argentina fue un caos, dice Portantiero, una anarquía imposible de reconstituir con el discurso anacrónico del Estado nacional y popular, frente a la trágica verdad de la fragmentación absoluta.

¿Qué puede comprender un ciudadano francés de izquierda una vez leída esta descripción de un intelectual argentino en el exilio, de formación marxista e inspiración gramsciana? Creemos que nada, y mejor así, porque si entiende algo seguramente es por la proyección de sus propios anhelos y prejuicios.

¿Qué puede comprender una vez leída esta descripción, un joven intelectual argentino que ha vivido y presenciado de parte de los gobiernos y de sus portavoces culturales que se sucedieron desde 2003, hasta la fecha, las loas a la maravillosa juventud de los setenta y el encomio de una era gloriosa?

Cree entender todo y desde esa cima condenar la interpretación de Portantiero por derrotista, reaccionaria, tendenciosa, parcial, etc. No se reconocerá en nada de lo que escribe. Le contaron que en aquella época vivió la mejor generación de la historia nacional. Lo tildará de tibio, más aún, porque una vez de regreso del exilio adhirió al gobierno socialdemócrata de Alfonsín, que, para la izquierda, traicionó los ideales revolucionarios con leyes que perdonaban a los asesinos al servicio de la dictadura.

Mucha agua corrió bajo el puente desde que *Les Temps Modernes* publicara los textos de los intelectuales argentinos en el exilio —treinta y cinco años—, mucha agua pero siempre la misma. Al revés de lo que decía Heráclito, los argentinos siempre nos bañamos en las mismas aguas, o sea, en un estanque. No hay devenir, hay eterno retorno. Y no es lo mismo, a pesar de interpretaciones forzadas de algunos nietzscheanos.

Lo que se discutía hace décadas vuelve tal cual, sin una coma agregada y menos un punto y aparte.

El mal está en nosotros

El escrito de León Rozitchner reproduce una conferencia del filósofo durante su exilio en Venezuela, en 1978. Son tiempos en que la represión en la Argentina aún era sangrienta para que el país estuviera en condiciones de organizar el campeonato mundial de fútbol.

La disertación tiene por título «Psicoanálisis y política: la lección del exilio». Dice que el país vivió una alucinación colectiva. Hubo una sobrestimación de las fuerzas propias y una subestimación del enemigo. Piensa que es necesario analizar el rol de la ilusión y del delirio en los procesos sociales. «¿Cómo entender la categoría de delirio a nivel político?», se pregunta.

Sin embargo, no sabemos a quién le habla Rozitchner, más allá de que evidentemente lo hace frente a una audiencia que no deja de ser ajena a lo acontecido en otro país, más allá de que pudieran haber presenciado la ponencia otros exilados compatriotas, suponemos que también se habla a sí mismo, aunque no lo parece, por más que confiese que «el enemigo está en nosotros mismos».

Habla de una matriz despótica subjetiva. De un fantasma proyectado sobre un líder político. Una fuerza tiránica y alucinada que cubrió de ilusiones a las fuerzas populares, que colaboró en la constitución de masas artificiales, que ungió de un poder desmedido a caudillos y que se representó a conveniencia a un enemigo impotente.

Nos describe una patología de masas de la que presuntamente él también formó parte aunque fuere como «jefe ideológico» —de acuerdo con el autorretrato que Sartre hace en un cierto momento de sí mismo— pero que objetiviza en los otros con una mirada que se conserva

íntegra. León nunca se contradice, se desdobla o se reafirma.

Sostiene que este tipo de psicosis colectiva tiene funestas consecuencias si es que es cierto que «el criterio de la verdad política reside en la guerra». Agrega que la teoría de la guerra diseña el sentido completo de toda ciencia humana que pretenda ser una teoría de la acción. Pero aclara: «nuestra posición no consiste en reivindicar la guerra, es el adversario quien la impone».

Esta afirmación es de una veracidad relativa. El poder militar en los años setenta estaba en crisis. Por eso levantaron la proscripción impuesta al peronismo durante diecisiete años. Los problemas de hegemonía de los que hablaba Portantiero, no sólo apuntan a las fuerzas populares sino también al poder militar. Por otra parte, el peronismo político comandado por Perón, y el radicalismo, pactaban una convivencia pacífica. La violencia nace de la confrontación entre dos tendencias del peronismo sindical y militante. Secuestros y matanzas se dan en primera instancia entre fuerzas paramilitares —la triple A— y formaciones especiales o guerrillas urbanas. ¿Dónde está el enemigo que impone la violencia del que habla Rozitchner? ¿En nosotros mismos? ¿Cuál es la localización y la identidad de este nombrado enemigo? ¿Quién es «nosotros»? Si la guerra es el modelo teórico de la acción colectiva, ¿no será ese modelo parte de la alucinación de la que se habla?

Recomienda un tratamiento, nos habla como un terapeuta, que destruya lo que llama el fantasma y el idealismo que germinaron en la psique colectiva. Da una pista freudiana porque cree que la mentada matriz despótica se genera en el Edipo. Hay que hundir hasta el fondo el cuchillo en el inconsciente para extirpar el fantasma de muerte que nos hace adherir a causas imposibles y que nos somete a una lógica delirante.

¿Quién lo hará? ¿Los filósofos? ¿Un psicoanálisis

revolucionario? ¿Quién comienza esta labor quirúrgica y da el ejemplo?

Rozitchner habla de fracaso, pero también emplea otro concepto freudiano: lo siniestro. Dice que actuamos en política sin remover el fundamento del poder implantado como terror infantil en nuestra propia subjetividad militante. Lo que trae como consecuencia todas las gamas del horror.

Y habla, además, de los placeres inconfesados del exilio. De la protección y de la comprensión de un nuevo hogar que ofrece su hospitalidad. Un campo de amor, que encuentra similar a una situación que también se manifiesta con un manto protector. Se refiere a la democracia representativa, a la ilusión republicana, a un refugio cálido que satisface un deseo infantil.

La democracia burguesa y los placeres del exilio se complementan y nos regalan la posibilidad de expresarnos libremente sin peligro y con garantías, nos permite ejercer una profesión, disfrutar días y noches con nuestra mujer, rodearnos de nuestros hijos, gozar del amor y, agrega el filósofo, ¡tener un diván!

De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad, el comunismo le da lugar al psicoanalista. Es parte de los placeres de la vida. Todo es goce familiar, dice Rozitchner, hasta que aparece lo siniestro, y el nido vuela, estamos a la intemperie, el vacío que no supimos comprender, y que llenamos con fantasmas.

¿Qué hacer? El mal está en nosotros. Hay un déspota en nuestro interior. Debemos extirparlo. De no hacerlo, buscaremos un tirano afuera, en el mundo, y estaremos sometidos a sus designios. Más aún, seremos sus cómplices. La tesis de Rozitchner es que entre la matriz individual y la historia existe una convergencia. Hay un padre asesino y una madre redentora. Su teoría sobre la madre primordial la

hará años después.

Por ahora nos detenemos en estos tiempos en que el Proceso de Reorganización Nacional gobierna la Argentina, momentos en que su plazo en el que ejerce el poder es ilimitado, y en el que un grupo de intelectuales de izquierda en el exilio extrae las conclusiones de lo sucedido en su país.

Uno levanta el estandarte del Che y con él llama a una resistencia. El otro denuncia el error político y el sectarismo de las corrientes clasistas, a las que suma la acción nefasta de las organizaciones guerrilleras. Y por último, hay un diagnóstico de *delirium tremens* de parte de una sociedad que en nombre de la revolución pretende conquistar el poder sin antes haber extirpado el padre despótico que gobierna nuestro inconsciente.

Un lector francés pide un intérprete

La pregunta que hacemos insiste nuevamente: ¿qué puede entender un lector francés que no conoce la Argentina, a partir de estas reflexiones? ¿Tendrá una idea más cabal de lo que es el populismo? ¿Un perfil más acorde de quién es Perón? ¿De por qué se organizó la lucha armada en la Argentina? ¿La causa por la que ninguno de los intelectuales citados después de una insistente denuncia sobre la injerencia yanqui, no menciona la presencia del imperialismo norteamericano en la Argentina? ¿Acaso el Río de la Plata está lejos del Caribe?

Este francés imaginario a quien no le resulta fácil entender el «entre» del encabezamiento del número de la revista que sitúa a nuestro país entre el militarismo y el populismo, de haber vuelto a interesarse por nuestra historia un cuarto de siglo después, estaría asombrado ante la férrea estabilidad de nuestras preocupaciones.

Los argentinos no hemos cambiado de tema. La Guerra Fría terminó hace décadas pero nuestro maniqueísmo insiste

y persiste. El ideal revolucionario ha perdido tanto a sus modelos como a la concepción del mundo que lo nutría. La ideología universalista y las utopías correspondientes se vieron demolidas por acontecimientos históricos que conmovieron al mundo. La URSS desapareció del mapa junto a los Estados socialistas. China es una potencia capitalista. El comunismo no es reivindicado por nadie salvo por un par de partidos comunistas que aprovechan el aislamiento cultural en países como el Uruguay.

El ideal revolucionario se ha vaciado de contenido al perder el sueño de una nueva sociedad en la que prime la justicia y la abolición de las clases. Ya nadie puede imaginar lo que es una sociedad sin clases salvo la de un paraíso de ángeles desnudos rodeados de las delicias terrestres. Sin embargo, la igualdad material entre los hombres es una consigna vigente entre lo que se llama la izquierda, y a la igualdad de oportunidades del viejo liberalismo se le agrega la igualdad de resultados impuesta desde una autoridad que es un Gran Hermano sin rostro.

Nadie quiere una sociedad a la Orwell, ni una planificación que culmina en un Estado policial. Sin embargo, la necesidad de un Estado omnipresente es un canto coral. Se dice que lo estatal es lo mismo que lo público y lo público es de todos, y lo que es de todos es democrático. Esto en palabras, pero en los hechos no se consigue plasmarlo si no es en una burocracia clientelar, corporativa, ineficiente y corrupta.

Nuestro mundo globalizado ha debilitado a los Estados nacionales y a sus estructuras políticas tradicionales, desde los parlamentos a los partidos políticos. No hay monopolio nuclear. La biología ha sustituído a la física como disciplina generadora de armas letales. La volatilidad, la entrada y salida de capitales, la inmediatez de la información, la instantaneidad de las transacciones, la inmensidad de los

números que pretenden describir el peso del capitalismo financiero en la riqueza mundial, las fusiones corporativas que borran identidades y propiedades, y las mil caras de un sistema que combina modos de producción e instituciones políticas que de ser antagónicas llegan a ser funcionales como en la China, o que de ser funcionales pasan a ser antagónicas como la coexistencia entre una democracia parlamentaria y una prensa independiente y el capitalismo global, como en Europa; este mundo nuevo no ha podido ser pensado con nuevas ideas, y se lo jibariza con las viejas, hasta hacerlo familiar, doméstico, bien nuestro, el de siempre. Viva Perón. Viva el Che. Que vivan los vivas de hace medio siglo, aunque se muera todo.

Nuestro mundo no es el de Sartre. Pero hablamos como se hablaba en ese entonces. Discutimos lo mismo y del mismo modo. Con la desventaja de que el filósofo francés tiene una obra, y que su parábola es tan magnánima e ilustrativa como la de Sócrates.

En este ensayo quisiera escribir nuevamente el *Fedón*, pero ahora, quien hace el discurso de Sócrates frente a sus discípulos, es Sartre.

¿Qué se hizo del Sartre al que Viñas y sus amigos y colegas dedican o invocan en este número doble?

Mi deseo es poner por escrito la decepción de Sócrates ante el camino seguido por la democracia ateniense, en una vida paralela, como en la obra de Plutarco, con la decepción de Sartre del ideal revolucionario.

Fedón es Benny Lévy. Sócrates de acuerdo con Platón es el último de los sabios. Pero Sartre no es un sabio. El ateniense tenía una visión del viaje del alma después de la muerte. Un pasaje a la inmortalidad. Sartre no tiene compensaciones para su decepción. Es ateo. Se deja guiar por su discípulo como un maestro sin doctrina. La filosofía insuperable de nuestra época, el marxismo, ha sido superada

por otra época. Cronos se tragó a Marx, aunque no termina de digerirlo. En realidad, el filósofo alemán auguró el comunismo a una sociedad en la que los bienes terrenales sobraban. Como en el estado natural de los filósofos clásicos. Cuando la escasez se convierte en abundancia. Pero se tragó también a los marxistas y a los Estados que se diagramaron en su nombre.

Pero no pudo hacerlo en nuestro país. El fantasma que acecha el mundo cambia de sábana, pero no deja de habitar nuestras pampas. Se puede llamar boliviarianismo, antiimperialismo, colonialismo u otros nombres del siglo XX o de la Guerra Fría.

El problema es que el Diablo viste a la moda, «*the devil wears Prada, o Pravda*». No es que haya dejado de existir ni que sea una ilusión, cambió sus alhajas.

Nosotros aún creemos que viene con cuernos y que la codicia a Margarita.

Sartre sin marxismo está desnudo, además de ciego. Benny es su báculo. Lo guía por los senderos que él mismo ha descubierto: la Torah, el Antiguo Testamento. Y le propone repensar la política, pero no lo hace para fundamentar una nueva política en lugar de la vieja. Sino para interrogar un nuevo camino de espiritualidad, pastoral. No imaginemos a dos anacoretas que han resuelto meterse en una cueva a llevar una vida de pan y agua a la espera de las carrozas de fuego.

Uno es un maoísta desarmado, el otro un filósofo que apoyó todos los movimientos armados en los cuatro continentes. Su espiritualidad no es la de una religión cuyo Dios enuncia mandamientos o que pregona el amor.

No hay amor en el diálogo entre Benny y Sartre, nunca dejan de ser intelectuales duros, intransigentes en las lides argumentativas, polémicos. El filósofo con la ayuda de su

discípulo vuelve a sus obras y las revisa. No está satisfecho. Las critica. Pero no vuelve más atrás. Su punto de partida no va a esos lugares míticos que habitaba Heidegger, a las soledades griegas en las que una palabra olvidada se vuelve a escuchar.

Sartre parte de la conciencia y de la historia, de la fenomenología y del marxismo, y la insuficiencia que encuentra en ambos no por eso los hace olvidar. Conforman la estructura de su mente.

Al querer entender la idea de mesianismo, no lo hace a la manera del judaísmo ortodoxo, que reivindica una palabra divina. La llegada del Mesías es para Sartre un promesa humana, una tarea humana, un deber aquí y ahora. Pero esa promesa carece de nombre, no tiene rostro ni tierra, y menos un pueblo elegido. Es lo que lo diferencia de Lévy hasta el día de su muerte.

Sartre vuelve a circunscribir su ideal del reconocimiento del hombre por el hombre a la paz entre israelíes y palestinos. De lo universal del humanismo, a una situación particular que siente un peldaño a una posterior reconciliación planetaria.

Pero ahora volvamos a casa.

No matarás

Pasa el tiempo. Nos situamos en los primeros años del tercer milenio. Demos vuelta la página unos treinta años, y escuchemos ahora aquello que se discute y cómo se lo lleva a cabo en nuestra cultura nacional cuando de revolución, violencia y muerte se trata.

Esta vez quienes debaten son Oscar del Barco, Héctor Leis y nuevamente Léon Rozitchner.

En estas tres décadas los acontecimientos que marcaron rupturas en la Argentina fueron la guerra de Malvinas, el retiro de la dictadura militar, el advenimiento de la

democracia con Alfonsín, el gobierno de Menem durante diez años, un breve ciclo con De la Rúa y la crisis de 2001, y el gobierno de los Kirchner durante tres períodos.

Hubo juicio a los jerarcas de la Junta Militar, leyes de amnistía, indultos, y reapertura de los juicios a los acusados de crímenes de Estado.

En los finales de 2004 el filósofo Oscar del Barco escribe una carta a una revista de la ciudad de Córdoba, dirigida a Sergio Schmucler, hijo de un dilecto amigo quien tiene otro hijo desaparecido. Tiene por título «No matarás». Del Barco se decide a escribirla luego de leer una entrevista que se le hizo a quien fuera miembro del Ejército Guerrillero del Pueblo, Héctor Jouvé, el primer grupo guerrillero que se formó en el norte argentino a principios de la década del sesenta del siglo pasado. Su jefe era Jorge Masetti, alias el Comandante Segundo.

Dos miembros del grupo fueron fusilados por sus compañeros por no estar en condiciones de proseguir la lucha. Uno por débil y enfermo, el otro por ya no creer en la eficacia de la misión.

Del Barco dice: «Tuve la sensación de que habían matado a mi hijo». Se siente responsable de esa tragedia porque desde su revista *Pasado y presente* apoyaba la lucha armada y probablemente a ese grupo en particular. El «no matarás» de los mandamientos se convierte para él en un mandato absoluto. El prójimo es Otro absoluto. Sostiene que la convivencia humana debe sostenerse en el precepto de jamás atentar contra la vida de un ser humano. Es un imperativo categórico.

Dice que todos quienes apoyaron al ERP, a Montoneros o las FAR, son responsables de sus acciones. No tenían que haber participado ni formado parte de esas organizaciones, basta con haber dado el apoyo intelectual.

Nombra a Lévinas quien dice: «la maldad consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos». Por eso afirma que quien simpatiza con acciones que producen muertes es también un asesino.

Cree que el fracaso de los movimientos revolucionarios que produjeron millones de muertos en Rusia, Rumania, Yugoslavia, China, Corea, Cuba, etc., se debe principalmente al crimen.

Señala que si bien es cierto que el capitalismo chorrea sangre por sus poros, lo mismo sucede con el comunismo. Aclara que el asesinato es siempre el mismo y lo mismo; pero lo que no es lo mismo es la tortura, la sevicia, la crueldad, a las que califica de formas de la maldad suprema e incomparable.

Dice que corresponde hacer un acto de constricción y de pedido de perdón. Hace acreedor de la misma falta al poeta Juan Gelman, porque tanto uno como el otro, «fuimos partidarios del comunismo ruso, después del chino, después del cubano y como tal callamos el exterminio de millones de seres humanos que murieron en los diversos gulags del mal llamado "socialismo real"». Asegura que ellos sabían lo que sucedía en esos regímenes ya que no faltaban testimonios, cita a Gide, Koestler y Trotsky, entre otros.

Esta carta provocó un gran revuelo. Las respuestas eran contundentes. Los intelectuales de izquierda la consideraron una muestra de idealismo ingenuo. Hasta hubo quienes se burlaban de una postura lacrimosa que ignoraba las mínimas lecciones que cualquier adolescente sabe de haber leído un manual de historia.

La lucha de clases, la política misma, el ejercicio del poder, el funcionamiento de la sociedad, están atravesados, declaraban, por distintos niveles de violencia. Del Barco hace referencia a una especie de pacifismo basado en mandamientos bíblicos que hablan de un prójimo sin sexo,

sin deseo, sin nombre, sin codicia. Un mundo de ángeles. Ignora que los explotados y los oprimidos de la tierra tienen derecho a la justicia, y que no se las regalarán por sus buenas costumbres.

Yo mismo intervine en la disputa aprovechando mis columnas en el diario *La Capital* de Rosario, y mandé a la mismísima mierda a un grupo de lacanianos que le tomaban el pelo a Del Barco, reforzando el escarnio con referencias al trabalenguas de su amo. Los comparé a los ideólogos del nazismo que buceaban en Nietzsche, en ontologías solemnes, en mitos arcaicos, para ofrecer un relato de altura para legitimar crímenes. Prometieron enjuiciarme.

Nadie me había invitado a esa fiesta entre compadres ideológicos, pero me metí igual, porque la reminiscencia de lo acontecido en la década del setenta, volvía a florecer como política de gobierno y relato oficial en el tercer milenio.

Desde la apertura de la Esma como Museo de la Memoria, se instaló la reivindicación de la «maravillosa juventud de los setenta», y un par de políticos de la derecha peronista y otros acompañantes oportunistas, vieron que podían lucrar con una gesta cuya heroicidad diagramaban.

Tuvieron el apoyo de las Madres y de las Abuelas de Plaza de Mayo, las figuras máximas de la resistencia a la dictadura, y víctimas absolutas del terrorismo de Estado.

Con esa legitimidad toda crítica a una política vil que ocultaba los negocios del poder con un relato prefabricado que hacía de la memoria un buscador de conveniencias, quedó sellada y silenciada. El país nuevamente quedaba dividido en dos, entre enemigos irreconciliables, y en un contexto histórico totalmente distinto, con otros protagonistas, se reprodujo el escenario que había llevado al país a un baño de sangre.

Por eso la carta de Del Barco hizo ruido, porque era un

acto político que, lamentablemente, renunció a escribirse políticamente, no nombró el hecho que provocaba su escritura, y se cobijó en una moral fundamentalista derivada de máximas universales que obviaba circunstancias.

El pedido de perdón era una invitación a un arrepentimiento entre quienes se proclamabam revolucionarios de ayer, o de hoy, y un alerta a quienes sostienen consignas que promueven actos violentos con sus muertos.

Pero nada sucedió porque todo lo que podía decirse era fagocitado por la denuncia de la teoría de los dos demonios, escenario repelido porque era un ecualizador entre el injustificable terrorismo de Estado y la resistencia a la dictadura.

Tiempo después León Rozitchner escribe un texto en respuesta a la carta de Del Barco. En realidad, era uno de las decenas de escritos que proliferaron en varios formatos, hasta que un editor con el beneplácito del autor de la breve carta, resolvió publicar la contienda. La compilación tiene dos tomos. El alarde de sapiencia, de citas y referencias a la cultura universal de parte tanto del iniciador del asunto como de sus replicantes, son una muestra de fisioculturismo intelectual en el que lo más valioso es la competencia de los protagonistas.

He seleccionado el de Rozitchner porque lo considero un jefe ideológico ejemplar de la intelectualidad de la izquierda revolucionaria nacional. Su escrito se llama «Primero hay que saber vivir. Del vivirás materno al no matarás patriarcal».

Cita al exguerrillero guevarista Ciro Bustos, que rememoraba al Che cuando les decía: «A partir de ahora consideren que están muertos. Aquí la única certeza es la muerte, tal vez algunos sobrevivan, pero consideren que a partir de ahora viven de prestado», se lee en *Acerca de la*

derrota y de los vencidos, también de Rozitchner.

Otro recuerdo de Rozitchner es el de un amigo entrañable muerto en un enfrentamiento desigual, que al salir de la cárcel de Devoto en tiempos de Cámpora, decía: «Me di cuenta de que la muerte individual no existe, que la vida verdadera es la del pueblo, no la de uno mismo».

León también se refiere al acontecimiento que provocó la carta de Del Barco, la muerte de los dos guerrilleros en manos de sus compañeros. Dice que el llamado Comandante Segundo, Masetti, es quien determinará el destino de los muertos. Tiene derecho por investidura de jefe, porque él es el que más se arriesgó, el que tiene su vida en suspenso, y desde ese lugar está autorizado a exigir que cada uno del grupo ofrezca la suya como él lo sigue haciendo. Rozitchner considera que esta postura deriva de «un fundamento ético irrefutable».

Afirma que los fusilamientos de Adolfo Rotblat y Bernardo Groswlad por orden de Masetti en los años 1963-64 no pueden inscribirse en una reflexión que gire alrededor de un «no matarás» abstracto. Le sorprende que Del Barco, con quien colaboraba en la revista marxista *Pasado y Presente* en los años en que ya operaba el Ejército Guerrillero del Pueblo, se le ocurra traer a colación esas dos muertes cuarenta años después de ocurrido el hecho. «Sólo después de casi cuarenta años, esa izquierda, que no pudo ni supo ni quiso escuchar más a nadie, con la carta de Del Barco, recién ahora asume la dimensión trágica de su propia existencia actual, presente en su pasado.»

Dice que Del Barco universaliza la culpa y se parece a esas «lloronas profesionales de los velorios antiguos». Agrega que Del Barco habló sin que nadie se lo pidiera, y que es inaudito que más de cuarenta años después lance el grito de condena a todos.

Lo que sucede es que tanto uno como el otro hacen caso omiso de la verdadera circunstancia que hace tanto a la publicación de la carta como a las respuestas que provoca, que es la nueva política de derechos humanos del presidente Néstor Kirchner, en la cual se hace portavoz de la «juventud maravillosa» de la década del setenta y reivindica los ideales y justifica la metodología empleada durante los gobiernos de Juan e Isabel Perón.

A Oscar del Barco no se le ocurrió despertarse de un largo sueño dogmático cuarenta años después como si cumpliera el mismo lapso de tiempo que los antiguos esclavos hebreos, que rondaron por cuatro décadas por el desierto antes de llegar a la tierra prometida.

Ya de vuelta de su exilio, fue parte integrante de un grupo de exilados muchos de los cuales fundaron el Club de Cultura Socialista en el cual autocrítica mediante, adoptaron a la socialdemocracia como forma de organización política y adhirieron al gobierno de Alfonsín.

Aun sin ser un miembro activo del recinto, sus intereses filosóficos llevaban a Del Barco a la lectura de textos de la ontología heideggeriana, como de Lévinas y otros autores alejados del marxismo.

Además fue —y es— el compañero más entrañable de su amigo Héctor Schmucler, que fue uno de los pocos intelectuales con un hijo desaparecido que no sólo tomó distancia sino que llevó a cabo una crítica a las decisiones políticas de la década en cuestión.

De todos modos para Rozitchner, «el ave de Minerva argentina, levantó su vuelo un atardecer muy tardío, luego de sobrevolar en círculo el campo de los desaparecidos: cuando todo ya había sido consumido».

Pero además de esta supuesta tardanza, la carta de Del

Barco en nada era anacrónica, porque mostraba una vez más la frivolidad y la sangre fría de grupos intelectuales cuando hablaban de matar, de asesinato, de violencia, de revolución, de justicia. Casi ninguno de los participantes del debate cree en la democracia republicana porque la siguen pensando burguesa, formal, hipócrita, servil, corrupta, y siguen mencionando al «pueblo» como una masa homogénea de ángeles negros perseguidos por gorilas blancos, mientras ellos en el medio izan la bandera de la liberación.

Y este gesto ampuloso y emancipatorio se muestra solidario de las luchas de califatos, de teocracias, de bolivarianismos recientes, de todo lo que desafíe a la civilización occidental y que la derrumbe —que no haya torres gemelas es justicia— no en nombre de algo que será —no hay más utopías— sino de lo que fue, aunque lo que haya sido provocara muerte y más muerte.

Por eso festejaron el ninguneo de Kirchner en el acto de la Esma al juicio a las Juntas durante el gobierno de Raúl Alfonsín, porque el dirigente radical era burgués, y además, traidor, porque promulgó leyes de obediencia debida y punto final frente a los tanques de un ejército sublevado y con la única resistencia de un par de plazas con ciudadanos de clase media.

La clase obrera de Ubaldini, ausente, los feligreses que marchan a Luján... en Luján, los peronistas no afines a los reformadores cafieristas —los futuros menemistas— cortejando a los nacionalistas Rico y Seineldín.

Estos apuntes de nuestra historia nacional no son del pasado, sino de una eternidad, porque el relato nacional y popular tiene una sola partitura: el odio a la democracia.

Decirlo fuerte no está de más. Todo el dulce de leche que se le agrega, ya sea en nombre de la justicia social, de los descamisados, de los desaparecidos, de la soberanía nacional, todo esto no hace más que empastar ese odio.

Rozitchner admite que hay un problema en este tema del fusilamiento de dos compañeros de un grupo revolucionario por no haber estado a la altura de la misión histórica. Y afirma que el único modo de superar esa dificultad que antes de ser política, o meramente humana, o moral, es filosófica, es despertar nuevamente el valor irrenunciable del sujeto y convertirlo en un lugar activo, en núcleo de la historia.

Cuesta entender que alguien que considera que la postura de Del Barco es idealista y abstracta, nos proponga una tarea que de la metafísica tiene todos los ingredientes. ¿El sujeto universal en la historia universal? ¿Activo y no pasivo? ¿Qué quiere decir todo esto? La propuesta se llama «materialismo ensoñado» según lo leo en algún discípulo.

Se parece a Sartre que habla de praxis frente a lo práctico inerte, aunque no se le sobreimprime porque León hunde sus fauces en Freud, no lo rechaza como Sartre, no se establece en la estación conciencia, y apunta a un inconsciente, pero propio.

Su inconsciente es materno, va más allá del triángulo edípico, hasta más allá de la prohibición del incesto. El «no matarás» que Del Barco instituye como primer mandamiento de la convivencia entre los hombres, está precedido por otras suprarrealidades.

Lo primero, enumera Rozitchner, es «vivirás», es decir la Eva primordial. Después el «matarás», cuyo nombre es Abraham, encomendado a sacrificar a su hijo. Y por último el «no matarás» de Jehová.

Para Rozitchner el racionalismo occidental en tándem con el cristianismo, se levanta sobre la tumba de la Madre. Ella es la cautiva del mandamiento racional y abstracto del padre. El «vivirás» materno es in-audito —de acuerdo con el fraccionamiento que hace de la palabra—, un susurro, oprimido por el «patriarcalismo judaico transformista». Carezco de elementos para descifrar el significado de la

última palabra.

Dice León que Del Barco se inspira en Lévinas para hablarnos de un otro absoluto, del Rostro del Otro y de un Infinito áltero. Pero es una falacia en tanto no parte primero de «ese primer rostro amado, los ojos y los pechos que por los ojos y la boca inauguran nuestra entrada al mundo humano». De ahí que sostenga que «el fundamento criminal que el "no matarás" oculta, y sobre el cual se funda, es haberle dado muerte a la madre como significante fundador de todo sentido, inicio, quizá, de una racionalidad nueva». Para concluir dice que no se puede ver el Infinito en el rostro de un asesino.

Luego de esta epifanía de la maternidad, Rozitchner vuelve a la carga con el tema en cuestión: el derecho de matar en nombre de la revolución.

Sostiene que a pesar de que algunos hechos de jefes montoneros y otros del ERP pueden ser calificados de monstruosos, el problema de la lucha política es agonístico. Acepto que me maten o me defiendo. Refuerza su argumento afirmando que hay una violencia de derecha y una contraviolencia de izquierda. Además, agrega, hay dos tipos de violencia, una violenta e inmediata y otra morosa.

De acuerdo con esta posición frente al mundo y a la vida, la respuesta a la desigualdad económica entre los hombres, al hecho de que unos se apropien de la plusvalía según la teoría económica de Marx, se resuelve con armas.

Toda sociedad tiene, según esta ideología, una violencia «morosa». La morosidad es paralela a la historia. No hay organización humana que no sea jerárquica y sus relaciones de poder no se resuelven siempre por consenso y aceptación unánime.

Dicen que son los vencedores quienes instituyen las reglas.

Tampoco existe sociedad en la que grupos no reclamen derechos y resistan al poder de grupos dominantes. Desde el éxodo del pueblo judío a la Revolución francesa. Pero de lo que aquí se trata no es de responder por las armas a las injusticias sociales en general, ni si la ley no es más que la violencia dulce, sino de lo que nos da que pensar el hecho de que en nombre de una sociedad comunista imaginada en el siglo XIX, reciclada en un socialismo nacional, sea legítimo secuestrar y matar en un país en un contexto en el que hay un gobierno democrático y en el que el líder popular vuelto del exilio llama a una reconciliación nacional. Es decir la Argentina, cada vez menos morosa, del 73-76.

Un campeonato de citas

Eso por un lado, y por el otro preguntarnos si la historia de la humanidad no es una muestra de que las guerras civiles llevadas a cabo en nombre de ideales de todo tipo no han dejado a las sociedades en un baño de sangre sin que ninguno de esos ideales pudiera ser materializado. Y, además, si la misma historia de las civilizaciones no muestra también que se han inventado innumerables formas de resistencia a la opresión que no se resuelven con el terror sino con la acción política que supone el uso de la palabra, la asociación de ciudadanos, las intervenciones conjuntas, el uso de la legalidad con el fin de proponer y promulgar reformas, aceptar que los cambios radicales son los que se hacen de un modo gradual, etc.

La «morosidad» de la que habla el filósofo autoriza cualquier cosa en cualquier momento.

Le pregunta que le hace a Del Barco son cuestiones cuya obviedad le da vergüenza repetir: ¿mataría al que trata de matarlo o aceptaría perder su vida?

Estimo que este tipo de discusión no tiene salida porque el punto de partida es falso, no erróneo, sino que no se dice lo

que se piensa y se sabe. Las argumentaciones se escabullen por todas partes. Indudablemente si un filósofo toma posición respecto de un hecho político desde una filosofía de la existencia fundamentada en las sagradas escrituras, y otro filósofo le responde con la construcción de un mito en el que una Madre originaria ha sido reprimida y un padre despótico nos convierte en sujetos alienados, aquello de lo que se habla es una excusa para permitir la circulación de fantasmas de todo tipo.

Una fantasmagoría filosófica autosustentable.

Los dos ponen un velo en aquello que los convoca e interesa. Primero en lo que sucedió en la Argentina en la década del setenta del siglo pasado; y segundo en la convocatoria para reivindicar esos acontecimientos por parte del gobierno de Kirchner treinta años después.

Uno no está de acuerdo con la reivindicación, el otro sí, y ninguno lo confiesa.

Los dos tienen peros, varios sin embargos, sus adversativos.

Rozitchner dice que está de acuerdo en no matar al enemigo vencido pero no porque sea otro absoluto, no porque merezca la existencia, «sino porque si llegara a truncar su vida, emputezco la mía...».

Por otra parte, este freno a la acción letal se refuerza con otro sentimiento de culpa una vez que desde las marcas maternas se intenta «comprender la caída en la puta abyección por lo que no hicimos...». Y agrega: es difícil ser un sobreviviente, «reconozcamos entonces que fuimos cobardes por estar ahora vivos».

Ahora sí estamos un poco más cerca del punto en cuestión. Uno de ellos está arrepentido por haber sido cómplice de la muerte violenta en nombre de la revolución; el otro por no haber participado en ella, a pesar del

emputecimiento personal.

Pero ¿qué hacer? Si como dice Rozitchner no hay que dudar en tomar las armas cuando nuestro enemigo es Videla, Bush, Hitler… ¡o Menem…!

¿Hitler y Menem juntos y equivalentes? O, como dijeron en nuestros días: Macri es Hitler. ¿Qué tipo de analista político, o de ser humano, es quien dice algo así? ¿Todo es lo mismo?

¿Tomar las armas y matar en nombre de la lucha contra el menemismo votado varias veces por la mayoría del añorado «pueblo»?

Y sí, parece que sí, toda la maternidad amorosa —que en la liturgia de Rozitchner se suma a su veneración por las Madres de Plaza de Mayo para combinar así mito e historia— se resuelve de este modo: todo aquello que no está de acuerdo con mi visión de las cosas debe ser eliminado. Todo matiz es un simulacro. Los detalles embarran la cancha. Hay que ir derecho al carozo y extirparlo. No hay otra ideología que esa, y no sabemos qué nombre tiene. La palabra fundamentalismo le es escasa, ni hablar de autoritarismo y otras confituras verbales.

Del Barco no se amilanó ante este tipo de respuestas, ni ante otras que se acumulaban incentivadas por la misma serie que las precedía. Respondía a cada uno de sus replicantes, a su vez estimulado por la supuesta jerarquía de las devoluciones. Una cosa es que nos digan que somos un viejo en retirada o alguna que otra infamia, y otra que nos respondan con Lacan, Marx, Rosenzweig, Walter Benjamin, Schelling, y Peter Alexeyevich Kropotkin.

Había que estar a la altura del fundamento teórico cuando del «no matarás» se trataba.

En una recopilación que Rafael Castellano hizo de las respuestas de Del Barco y que puede encontrarse en

internet, el filósofo dice que el recordatorio del mandamiento es un principio imposible de aplicar pero que hay que asumirlo como posible.

Es un pensamiento raro, más que una evocación del horizonte regulativo kantiano es un juego a las escondidas con uno mismo. Es un placer habitual de los filósofos estar en la guarida para que no se griten a sí mismos el «piedra libre».

Sucede cuando el filósofo se pone en el lugar del otro, no en el sentido humanista basado en el diálogo y la comprensión, sino en la tontería ajena. El otro es ingenuo, no sabe, me necesita a mí que soy sabio, y me pongo en su lugar y le hago decir como a un Chirolita al paso: no matarás, aunque sepa que de nada sirve porque no es aplicable, pero es sano. Se lo hacemos decir «por su bien».

Del Barco lo remite a la idea de empírico-trascedental que en un memorable texto Foucault bautizó como el Doble. Ser dos, la buena dualidad que me permite ejercer un mandato ético a pesar de todo.

Pero Del Barco extrema sus palabras. Con el objetivo de demonizar al prójimo y señalar que todos tenemos no sólo la chispa divina sino la diabólica también, dice para ilustrar que si hay maldad, ella es constitutiva de todos los hombres: «Hitler es como usted o como yo», afirma. Apuesta arriesgada de difícil demostración, ya que por más banalidad del mal que se difunda, no es seguro que cualquier pasante tenga la mente apta para planificar la ingeniería genocida.

Pero no se lo ha comprendido. «Mi carta, como diría Bataille, es un grito y no un saber, y ustedes la han reducido a los procedimientos de la cabeza (…) la han tratado como carta teórica». El problema es que es difícil medir el dolor de alguien que juzga. Porque Del Barco ha emitido un juicio sobre un acontecimiento político ocurrido en la Argentina, y ha hecho de él un problema filosófico, otro ético, uno más de

índole religiosa, o lisa y llanamente existencial. Para ser un grito, ha sido bastante elaborado por… la cabeza.

Caín somos todos, agrega, y cita a Primo Levi quien en su *Si esto es un hombre* de 1947 ha escrito un testimonio inmortal por su sobriedad y distancia, lejos de ser un grito, fue una constatación de sobreviviente. El grito, de haberlo dado, lo debe haber lanzado solo, sin que nadie lo escuchara, cuando se suicidó.

Pero Del Barco pide una escucha distinta, no del orden del decir sino del desorden de la poesía, de la mística o del amor.

Cada vez más este intercambio sobre cuestiones aparentemente políticas, deja de serlo para ser limítrofe con la condición humana, y tras otro empujoncito desborda este umbral y merodea por lo divino, pasamos de la guerra interna al Cantar de los Cantares.

Nos pide «despensar», otra tarea que no es fácil, porque por ahora en Occidente para despensar hay que pensar, si no fuera así, nada explicaría que uno de los filósofos más importantes del siglo XX, Edmund Husserl, que invitó a poner entre paréntesis todo lo que sabemos y llegar así a la mirada primigenia sobre las cosas, escribiera decenas de tomos sin que su obra pudiera concluir ni su mirada transparentarse. Siguen los póstumos exhumados en la «husserliana».

Llegar a la ignorancia a partir de la lectura de una biblioteca infinita no es una mala descripción de la historia de la filosofía. Durante dos milenios y medio no se ha hecho otra cosa que reflexionar sobre el «sólo sé que nada sé» de Sócrates.

Del Barco pide una política de la debilidad y de la beatitud. Cita a Norberto Bobbio, que dice que el más alto tipo humano es el manso. Rara palabra «manso». No parece pertinente su aplicación a un ser humano; es más bien para

animales no *sapiens*: un caballo es manso o brioso; un hombre no es brioso, es agresivo o tranquilo. Y Bobbio no es manso. Su maravilloso libro *De senectute*, seguramente leído por Del Barco, es una lección de finitud: «Dicen que la sabiduría consiste para un viejo, en aceptar resignadamente sus límites. Mas para aceptarlos es preciso conocerlos. Para conocerlos, es preciso tratar de explicárselos. No me he vuelto sabio. Los límites los conozco bien, pero no los acepto. Los admito únicamente porque no tengo otro remedio».

Del Barco rechaza la crítica de quienes dicen que se saltea la política. Reafirma que no sólo no ha renunciado a la política, sino que «estoy en el tuétano de la política, en la poesía, en la pintura, la justicia, la música, el éxtasis, la mansedumbre, el pensar filosófico, la piedad...».

Quiere esperar «sin esperar», morar por el desierto silencioso del «hay». Posibilitar el no mal. Dice que somos una oscilación entre la violencia y la mansedumbre. El no mal afirma la posibilidad del no deseo, del no poder...

Propone una política de la debilidad y de la beatitud. Nos da una imagen hermosa, francamente hermosa, cuando dice que el último sermón del Buda fue levantar una flor.

No intento burlarme de Del Barco, pero no puedo evitar sonreírme ante su esfuerzo por justificarse. El enorme trabajo filosófico que se toma para dar cuenta de sus ideas, si bien es cierto que la muerte, o la matanza, de seres humanos no es una cuestión superficial, no por eso debe ahogarnos en profundidades oscuras como esa que declara que «la culpa no es únicamente un sentimiento poderoso sino ante todo el ser que va hacia la nada y se siente culpable de su nacer, de haber abandonado el no-ser. El hombre se siente culpable como ser-de-la-nada, como destinado a morir o ya muerto en su primer muerte...».

A mí no me pasó, no me siento culpable por haber nacido,

es lo único que me falta por ser judío, culpable por una noche de amor de mis padres.

Dice Bobbio: «Contra el miedo actúa el *taedium vitae*, que hace de la muerte una meta no temible sino deseable. A la esperanza, que puede socorrer al sufriente en situaciones que parecen desesperadas, a la esperanza de sanar o de estar en camino hacia una nueva vida, se opone el *cupio dissolvi*, o sea el desmoronamiento, de no ser. *Taedium vitae* y *cupio dissolvi* no tienen que ver, a su vez, con el *contemptus mundi* de los místicos, para quienes la vida es igual de miserable pero la miseria no es fruto de un Dios indiferente o malvado, sino de una culpa y el desprecio del mundo, es "el trámite para ascender a Dios"».

No sólo Bobbio, nosotros también nos estamos volviendo viejos, años más, años menos, hacemos lo que podemos, como dice el pensador italiano, y no podemos tanto. Simpatizo con Del Barco porque hizo lo que quería hacer, y su acción es sana, lúcida, a la vez que frágil. No la fortalece la armadura sapiencial ni la poética.

A cada cual su temperamento y sus añoranzas. Si hablamos de imposibles, a cada uno el suyo.

Culpa, arrepentimiento, mansedumbre, etc., todo eso para llegar a decir, como efectivamente lo hace Del Barco al afirmar: «Lo que Rozitchner no puede comprender es que nosotros (y buena parte de la izquierda) nos equivocamos en nuestros planteamientos políticos (...), un error de apreciación política (desgraciado y dramático), fundado en un desconocimiento de la realidad socioeconómica de nuestro país y en una concepción ideológica equivocada (ante todo leninista y guevarista) de la política. Nuestros errores fueron producto de nuestra propia ideologización e ignorancia».

Dicho y hecho. No hacía tanta falta poner sobre la mesa a la madre originaria ni al bebé culpable por haber nacido,

bastaba con el reconocimiento de un error, grave, y de una ideología revolucionaria y letal.

¿Estamos acaso fuera de tema, nosotros que queremos seguir el curso de la vida filosófica de un filósofo ejemplar como Sartre, y que estamos enfrascados en reflotar batallas culturales vernáculas? ¿O hemos olvidado que la curva sartreana toma un recodo abrupto en el momento en que relaciona el ideal de fraternidad universal con el terror?

La guerra de religiones que desangró a Europa se resolvió con la construcción del Estado. El Leviatán. ¿Con qué sistema político alternativo resolveremos las guerras civiles que desangraron nuestras sociedades en nombre de la revolución?

Yo maté y pido perdón

Héctor Leis publica en 2013 *Un testamento de los años setenta. Terrorismo, política y verdad en la Argentina*. Es una extensión de una serie de notas publicadas en el *blog* Los Trabajos Prácticos de Huili Raffo.

Leis fue militante montonero hasta noviembre de 1976, participó de la lucha armada, y dice haber matado. Pide perdón.

Fue colega mío en los comienzos del gobierno de Alfonsín, y los dos dábamos clases en la cárcel de Devoto. Pienso en la banalidad del mal. En este caso no se trata del mal, sino de una cierta banalidad en matar. Conocer a una persona que mató sin que nosotros sepamos que lo hizo, es una experiencia banal. Nada indica en su proceder que llevó a cabo una experiencia límite. Porque suponemos que lo es. Nunca maté a nadie. Pero si los filósofos —lo dijo Karl Jaspers, como antes Séneca y Kierkegaard— piensan que la filosofía nace de acuerdo con ciertos estados de ánimo, uno de los cuales se denomina «experiencia límite», que es el caso de una enfermedad grave, la ruina económica, la

pérdida de seres queridos, la soledad, suponemos que matar, para una persona no perversa, es otra de ellas.

Leis era un hombre —falleció después de publicar el libro por una enfermedad cruel y lenta— tranquilo, lo recuerdo en mi casa con su hija, o en nuestras conversaciones con Marta Laferrière en los inicios del CBC, jamás podía imaginármelo armado y disparando. No tenemos por qué imaginar un rostro de Lee van Cleef con la cara cortada para ubicarnos en profesionales del tiroteo, pero a Leis nunca lo escuché hablar de su pasado, y para mí era otro alfonsinista reciente una vez vuelto de su exilio. Un socialdemócrata, con un grado de convencimiento tal que bien podía haber nacido en una casa radical.

En realidad, eran muchos los que portaban tal seguridad en sus nuevas creencias políticas. Transitaban entre certezas.

El pequeño libro tiene dos prólogos, uno de Graciela Fernández Meijide y otro de Beatriz Sarlo. El primero, el de Meijide, dice que a todos nos asiste el derecho «a una historia que no puede ni debe ser monopolizada por las víctimas ni por sus familiares ni por la memoria anclada en el pasado».

Lo que no queda claro es si este derecho es a la mera información —saber de qué se trata, conocer la verdad— o también incluye el de opinar y tomar posición. Por experiencia propia, el hecho de que yo no participara ni de los grupos armados ni de la militancia en los años setenta, que fuera un *outsider* político pero atento y nada indiferente a lo que sucedía, no me autorizaba de acuerdo con algunos protagonistas a ejercer la crítica a lo que sucedía en nuestro país durante el gobierno de los Kirchner en relación a su política de los derechos humanos.

Leis mismo en una nota periodística sostuvo que sólo los directamente implicados en la lucha armada, de uno y de otro lado, estaban invitados al arrepentimiento, al pedido de

perdón y a reconsiderar lo realizado en aquellos años.

Más allá del arrepentimiento, escribí que era incompatible tal reconsideración con una actitud que volvía a repetir el gesto de una vanguardia iluminada que se arroga ser portavoz de un pueblo, o que quiera circunscribir la reflexión a un grupo de elegidos como si el resto de los ciudadanos argentinos nada tuviera que ver, como tantos otros tampoco tuvieron que ver con las opciones que se les presentaban como excluyentes hace cuatro décadas.

Salvando distancias obvias, es como si se hubiera reprochado a Hannah Arendt hacer un informe sobre el juicio a Eichmann y hacerlo como lo hizo, sin haber tenido parientes asesinados por los nazis. Y se lo reprocharon, aquellos que querían manipular la verdad.

Este derecho, sigue Meijide, se tiene «ante la malversación de la memoria histórica que hoy perpetúa el oficialismo, junto con algunos emblemáticos organismos de derechos humanos y exguerrilleros que se cobijan bajo las alas del poder...».

Menciona como antecedentes el escrito de Leis y lo expresado con anterioridad por Oscar del Barco y Héctor Schmucler.

Beatriz Sarlo subraya la diferenciación que se hace en el texto entre genocidio y terrorismo de Estado, y hace notar la importancia de la novedosa tesis de Leis acerca de la guerra generacional en tiempos en que la «celebración de la juventud» no tenía precedentes desde la época del Romanticismo europeo.

Leis en el comienzo de su escrito, dice que es una pena que el Che hubiera muerto en 1967 porque de seguir vivo es posible que desestimara las futuras acciones terroristas. «Yo era un terrorista de alma bella», confiesa.

No acepta el rótulo de «crímenes de lesa humanidad» con

el que se califica al terrorismo de Estado, ya que la misma categoría de «humanidad» no tiene referente empírico. Dice que el Museo de la Memoria registra solamente las víctimas de un solo lado. Y pregunta acerca de cuál de los dos terrorismos es el peor: ¿el que se comete al servicio del asalto al poder, o el que se hace en defensa del Estado?

Recuerda que la legitimidad de la lucha armada se agotó el 25 de mayo de 1973, con la asunción del presidente Héctor Cámpora. Y señala que fueron los grupos guerrilleros los primeros en llevar el terror a la nueva democracia, luego respondido por la Triple A.

Sostiene que la lucha de la dictadura contra la subversión fue legítima a pesar de haber sido demoníaca e ilegal, y llegar a extremos a los cuales la guerrilla nunca llegaría.

Luego plantea su idea de que en nuestro país hubo una guerra generacional, en la que parricidios y filicidios adquirieron una connotación política.

Dice que «fuimos aprendices de parricidas», en tanto los militares satisficieron sus deseos filicidas. Hubo una tremenda lucha generacional, insiste, y da el ejemplo del general Julio Alsogaray y de su hijo Juan Carlos.

Ve en aquella década el desencadenamiento de una «locura sagrada», una violencia apocalíptica que afectó a la mayoría de la población argentina. Este fenómeno no se restringe a un contexto político ni a una coyuntura específica, sino que venía precedido por un resentimiento histórico del que eran soportes los actores y de arquetipos de un inconsciente colectivo persistente y activo.

Recuerda que entre los años 1814 y 1880, en la guerra civil argentina se libraron 419 batallas. Este enfrentamiento interno es un fenómeno de larga duración.

Agrega que la nuestra es una sociedad sin *philia*, en la que predomina la dupla amigo-enemigo. Especifica que las

generaciones enfrentadas son las nacidas a mediados de la década del veinte del siglo pasado y la que nace durante la década del cuarenta. Considera que la primera fue mediocre, mientras que la segunda tenía una homogeneidad respecto de los grandes valores y de sus objetivos de los que carecía la primera.

Quisiera ahora marcar algunas breves pinceladas acerca de lo afirmado por Leis hasta este momento. Suponiendo que fuera el Estado el atacado durante los años 1973-76, no por eso debe aceptarse que la única salida posible era un golpe militar y una dictadura. Existen mecanismos institucionales que prevén medidas en caso de que un gobierno llegue a una crisis en la que no puede asegurar la gobernabilidad. En la misma Argentina se ha dado el caso en 1989 cuando las fuerzas militares no respondían al Poder Ejecutivo, y en 2001 en momentos de anomia y cinco presidentes en un mes.

Hay una variación de respuestas incluso cuando un Estado se ve sometido a actos terroristas, se vio en la misma época con las Brigadas Rojas en Italia, y otros sucesos que conmocionaron a algunas democracias occidentales.

Lo que fracasó fue la democracia que no llevó a cabo un juicio político a la presidenta de aquel momento, y que dejó que formaciones especiales armadas y fuerzas paramilitares resolvieran su guerra hasta crear las condiciones para una intervención militar. Ni el partido justicialista ni el radical estuvieron a la altura ni en condiciones para proponer una salida constitucional.

Para mí era evidente que con los militares en el poder se venía una época de terror. No era ningún misterio la ideología de quienes asumían el poder. La mentalidad de las fuerzas armadas en su mayoría, era la de represores que se consideraban depositarios de la defensa de los valores del Occidente cristiano.

Así fue desde la época del golpe de Onganía que tuvo la anacrónica idea de instalar un nuevo franquismo en la Argentina. El hecho de que hubiera fracciones del ejército de prosapia liberal, era casi un lujo, un aditamento cosmético, ya que su liberalismo era paralelo a la proscripción política del partido mayoritario de la Argentina, y su liberalismo tampoco se inspiraba en antecedentes «virginianos» ni en tradiciones en las que los derechos individuales y de las minorías fuera la condición *sine qua non* de una república democrática.

Siempre fue un liberalismo aristocratizante, despreciativo y clasista.

Respecto a la lucha generacional, no está tan claro que se deba a un asunto de edades, sin tomar en cuenta que la voluntad emancipatoria también fue la de los negros, las mujeres, los colonizados.

Es cierto que los jóvenes fueron protagonistas tanto de la contracultura como de la lucha armada, y que se constituyeron como «masa». Pero se puede dudar de la homogeneidad de sus valores. No todos los gatos son pardos. Entre un *hippie* que toca el bongó, un peronista que toca el bombo, un montonero que agarra un fierro, un cura que da un sermón en una villa, un escritor que edita una revista de izquierda, de ser todos jóvenes, es posible que sus padres ingenieros, abogados, comerciantes, empleados bancarios, docentes, sufran de insomnio por su preocupación parental, pero eso no hace que sus hijos sean iguales o parecidos.

Había una voluntad de cambio, seguramente debe haberla habido también en la Italia y en la Alemania fascistas, en las que no fueron vanguardias ni minorías las que gobernaron durante la entreguerra sino mayorías casi absolutas, de jóvenes también.

Recuerdo a Juan Carlos, o Lalo, estudiamos juntos sociología en la Sorbonne. La última vez que lo vi fue en mi

casa cuando volví de mi estadía en Japón, después de mis años en Francia; yo estaba enfermo y él me contaba que se estaba «entrenando» para algo muy importante que un día me comentaría.

Sé que sus padres —era hijo del general Julio Alsogaray— estaban desesperados y que su muerte fue brutal en la Tucumán de Bussi.

Vuelvo a Leis. Dice que en las reuniones de los Montoneros discutían el alcance de la justicia revolucionaria una vez conquistado el poder. Calculaban medio millón de fusilamientos. De este modo evoca lo que juzga como un delirio de muerte. Respecto de nuestro presente, afirma que las Madres de Plaza de Mayo fueron sujeto y objeto de una manipulación terrible, a la vez brutal como exitosa.

Insiste en que las Madres y el kirchnerismo al borrar rastros de las muertes del otro bando, hicieron lo mismo que los militares con los desaparecidos.

¿Qué decir de esta frase de Leis? ¿Qué quiere provocar? Ya no está entre nosotros para ampliar su juicio, para completar una oración que se muestra como una declaración de principios.

Leis quiere mostrar que en los setenta hubo una guerra sangrienta en la que todos los participantes comparten la responsabilidad, y que la única solución para superarla e iniciar una nueva era, es que todos los implicados se arrepientan de sus actos, y que ofrezcan como prenda de sacrificio la confesión de lo que consideran sus crímenes. Fue una cultura de violencia y de muerte.

Cita a Todorov que dice que no es suficiente con hacer justicia. La justicia es punitiva, pero no es reparadora: no se preocupa por el bien de la humanidad. La verdad al no ser siempre consensuada, deja un recurso que es la confesión individual. Es lo que Leis hace: pide perdón.

Otra referencia es la que selecciona del pensamiento de Nietzsche que dedicó largas páginas al tema del resentimiento. Recuerda Leis que para el filósofo alemán, el resentimiento surge a través de una operación sugestiva, mediante la cual el odio de los vencidos es transfigurado en una victoria moral.

Y termina con una predicción: «A título de ilustración me permito aventurar que al final de la era Kirchner, el país podría asistir a un nuevo ciclo de violencia entre argentinos».

Sartre entre nosotros II. El bastardo

Para comenzar: Ser Genet

Los hasta ahora convocados se remiten a lo acontecido en la década del setenta. Los que eligieron el camino de la lucha armada no se inspiraron en el pensamiento de Sartre a pesar de su prólogo combativo del libro de Frantz Fanon. El filósofo hacía años que no estaba vigente para las nuevas generaciones de lectores. Si de lecturas se trata, más importante fue la que pequeños grupos realizaban sobre los textos de Louis Althusser, que proponían una renovación del pensamiento marxista, y que empleó la palabra «revolución» a destajo.

Sostener que la filosofía de Marx era la única depositaria del cambio revolucionario, diferenciarla de todos los reformismos y del humanismo socialista, darle legitimidad teórica a la acción política con recursos de una epistemología que se autodenominaba científica, creó una nueva vertiente ideológica en los grupos revolucionarios.

Había un motivo ya no sólo político sino teórico para rechazar el revisionismo soviético y su política de coexistencia pacífica a la que se juzgaba oportunista y alejada del ideal leninista. Ofreció al maoísmo un sostén teórico, y atrajo también a grupos peronistas que elegían la vía revolucionaria en desmedro de todo nacionalismo burgués.

Ya se tenía el antecedente de un personaje como Régis Debray, discípulo de Althusser, que con textos y con su participación en la guerrilla del Che, unía aquellos puentes entre la teoría y la praxis.

La presencia de Sartre en la cultura argentina fue anterior. Surge a partir de los inicios de la década del cincuenta del siglo pasado, y durante más de una década guía a una generación de intelectuales que hablan en su nombre, ya sea

desde la literatura o el ensayo.

Las mismas dificultades que tenía Sartre en Francia de ser un intelectual comprometido e inorgánico a la vez, la tuvieron sus pregoneros en nuestro país. Además por partida doble. Porque a la crítica que se llevaba a cabo al Partido Comunista que representaba a la patria socialista, se le sumaba el hecho de que la masa era peronista, y el peronismo era un movimiento no catalogable en los términos tradicionales de la politología dominante.

Los sartreanos elegidos para esta nueva muestra representativa son Oscar Masotta, Carlos Correas y Juan José Sebreli. Ninguno de los tres tuvo experiencia política, ni siquiera se constituyeron en ideólogos de una filosofía común. Bebieron de una misma fuente, pero con paladares diferentes. Les sumo a un escritor: Abelardo Castillo, quien en más de un sentido puede ser considerado un sartreano de los sesenta.

Abelardo era dramaturgo, cuentista, editor de revista, polemista, no escribía ensayos ni textos teóricos. Lo hacía muy sartreano su propósito de ser un intelectual comprometido y libre, partícipe de una izquierda independiente, con una prosa filosa, pero más aún el hecho de encarnar a un personaje de Sartre: Mateo.

El protagonista de *Los caminos de la libertad*, en sus tres tomos, fue el modelo del macho literario argentino de la década del sesenta. Sin duda que podía tener antecedentes en la literatura norteamericana a la que Sartre era afecto, pero con Mateo le agregó la pátina intelectual que sedujo definitivamente a los nuestros por su porte parisino.

Saint-Germain-des-Prés brillaba sobre las calles de Manhattan.

Este personaje debía ser escritor, joven y avejentado por su escepticismo. Involuntariamente seductor, en especial de

mujeres que se rendían a sus pies con la finalidad de animarlo un poco y de remediar su soledad libremente elegida junto a su indiferencia hacia todo, salvo la adherencia que tenía consigo mismo.

Este gólem llamado Mateo, no podía dejar de odiarse, un sentimiento que era parte de una pasión autoconvocada que lo tenía por centro de un mundo gris y aburrido. Era escritor, aunque ya no le interesaba serlo. Por supuesto que tenía talento, pero ¿para qué le servía en ese mundo de mierda? Con una novela comprobaba que tenía con qué llegar a la inmortalidad, su desidia y una fisura interior lo cubrían con un manto depresivo que no le permitía disfrutar de los bienes terrenales. Se acostaba con bellas mujeres, pero no le pasaba nada, sólo el orgasmo y el cigarrillo poscoital. Si una dama valía la pena, la perdía por su torpeza existencial. Los amigos estaban intrigados por este hombre que prometía y decepcionaba a la vez.

Martín de Ernesto Sabato, Oliveira de Cortázar, Renzi de Piglia, con el antecedente emblemático de Erdosain, un presartreano de Buenos Aires, y Abelardo Castillo como personaje homónimo de sí mismo, todo esto trasunta un gran amor del escritor por su sosías.

La literatura y la mujer, el macho desencantado y el rufián melancólico, la hembra misteriosa e inalcanzable: la Maga, Alejandra, René Cuellar; el haber sido elegido el centro de una intriga cósmica de la que apenas descifraba los signos proféticos, ser autor de un libro por escribir y nunca terminado o el ya escrito y olvidado, un pasatista, un *flâneur*, un *voyeur* morocho y sarcástico, el maldito de alguna trama monótona o el testigo de una revolución imposible, todo estaba preparado para que Sartre reinara en la Argentina posperonista, la de la Libertadora.

A este muestrario de modelos literarios que forjaban vidas concretas y diseñaban nuestro propio mundo de ficción,

nuestro «yo» de lector, y su correspondiente superyó de autor, se le agregó una nueva figura sartreana que subyugó a sus discípulos argentinos: el bastardo. Y su nacimiento tuvo su espacio de construcción en un libro: *Saint Genet, comédien et martyr*, escrito en 1952, traducido al castellano quince años después.

Todos los lectores y críticos de la obra hablan de su longitud, más de seiscientas páginas. Superaba en extensión a lo escrito por su referente. Sus lectores argentinos de los años sesenta muestran desconfianza recíproca en cuanto a la completud de sus lecturas. Se acusan mutuamente de solapear el libro o de haber leído fragmentos dispersos. Pocos tenían acceso al original francés, pero se inspiraron en su contenido imaginado y en una virtualidad tácita de acuerdo con antecedentes. El apuro por comprenderlo y trasmitirlo antes que nadie, se distribuyó con ecuanimidad.

Sartre nos habla de la niñez, de la ejemplar infancia de Genet. No tuvo herencia ni nadie que lo deseara. Nació por inconveniencia. Fue un hijo falso. Abandonado por su padre, rechazado por su madre, transitó sin solución de continuidad de niño sabio a granuja.

El Bien le fue inaccesible desde el momento de su nacimiento. El valor mencionado tiene contenido preciso: trabajo, familia, patria, honradez, propiedad.

Al carecer —ni siquiera puede decirse que fue despojado de lo que nunca tuvo— de bienes, pregunta Sartre: ¿cómo se puede ser inocente?

El rechazo posterior que provino de la sociedad completó el rechazo materno que lo hizo indeseable hasta en su ser. No fue el hijo sino el excremento de esa mujer-madre.

Un hijo de nadie no es nada. Dice el filósofo que por su culpa, un agujero se ha introducido en el buen orden del mundo, una grieta en la plenitud del ser.

Al niño Genet le dan albergue y comida, nada recibe que no sea un regalo, y ningún gesto le corresponde si no es el del agradecimiento.

En una sociedad en la que el ser se define por el poseer, hay dos juegos favoritos a merced de quien se define por la insuficiencia de ser o por la penuria: la santidad o el hurto.

Por eso Genet se apoderará en concreto de las cosas para no dar las gracias. Desde el robo de una manzana hasta las posteriores apropiaciones, las entradas a la cárcel fueron siempre una más que las salidas. A pesar de eso, quiere ser como los otros, pero la moral del propietario lo arroja a la vagancia y a la bastardía.

Sartre muestra sin tapujos su compasión por el niño Genet, pero evitará que sea cristiana, su inspiración no será la de Jesús sino la de dos de sus cercanos compañeros: Judas y Barrabás, el traidor y el ladrón.

Acusa a la sociedad impiadosa: «Volvámonos a las personas honradas y preguntémosles por qué extraña crueldad han hecho de un niño su víctima propiciatoria». Estos niños son parte de una pequeña casta de intocables a la que nuestras sociedades han encargado encarnar el mal.

Sartre pregunta: «¿Qué le sucede al miserable en quien el hombre honrado ha proyectado todos sus malos deseos, su sadismo, sus impulsos homicidas y sus sueños de lujuria?».

Prosigue su pensamiento de acuerdo con una verdad que dice que la franja moralizadora de la sociedad no hace más que segregar sus vicios ocultos y depositarlos en seres indefensos.

Está fascinado por Genet niño, asombrado de que en tan temprana edad, y por sí mismo, en una fase de la vida en que todos viven bajo custodia, protegidos por sus mayores, haya elegido una forma de resistencia para crear su propia identidad, la dignidad del excluido.

«Yo admiro profundamente a este niño que se ha eligido a sí mismo (yo seré ladrón) sin desfallecimiento a una edad en que nosotros nos ocupábamos en hacer bufonadas servilmente para complacer a los adultos. Una voluntad de sobrevivir tan feroz, un coraje tan puro, una confianza tan loca en plena desesperación darán sus frutos. De esta resolución absurda nacerá veinte años después el poeta Jean Genet.»

Sartre habla de sí sin hacerlo explícito, recién lo hará en *Les mots*, la autobiografía de su infancia en la que se considera un monigote mimado y seducido por su madre y su abuelo materno, que le hicieron creer que era un geniecillo que se merecía los bienes de este mundo. Entre ellos, el talento de escribir que le permitiría destacarse por encima del común de los hombres.

Genet no quiere regalos, pero menos quiere comprensión o ternura. Su enemigo no es el policía ni el juez o el carcelero, sino la burguesía liberal. La que lo ablanda y lo incluye en el grupo como un desfavorecido por la fortuna y crea así una posibilidad moralizadora para que los agraciados por la vida tengan la oportunidad de embellecerse aun más con un gesto caritativo.

Genet los odia, tanto como Sartre.

La dignidad no se adquiere por la inclusión en el sistema, sino con el refuerzo de la exclusión. Con la reivindicación orgullosa, solitaria e ineficaz que continúa la inercia hacia el mal.

Sartre dice que Rimbaud quería cambiar la vida, Marx transformar la sociedad, y que Genet no quiere cambiar nada. Sólo quiere convertir la dependencia absoluta en suficiencia absoluta.

Pregunta: «¿Cuál es la estructura intencional de su voluntad de ser malvado?». Sartre no deja de ser filósofo, en

el sentido de hacer un juego regresivo y progresivo entre un caso singular y lo que llama la «condición humana». Una de sus características es la ambigüedad, un desdoblamiento, un pliegue, que resulta de la dinámica de la conciencia que perfora la realidad y la convierte en posibilidad.

No se es cobarde, dice, ni valiente, como una pared es blanca o negra. La cobardía o el coraje son posibilidades, pues «somos seres cuyo ser está perpetuamente en tela de juicio». Agrega: «Toda decisión emana de una libertad pura y no calificada que tiende a darse un ser, sin que por lo demás lo consiga nunca enteramente… Es un ser en sí, o para otro, pero no es un ser para sí mismo».

Este es el fundamento de la moral sartreana, la idea de una libertad que no se erige como valor o como imperativo ético, sino como resultado de la condición humana definida por esta entidad llamada «conciencia». No se trata de que el hombre sea el único ser que puede darse fines que trasciendan las determinaciones, las causalidades o el mecanismo natural. Sartre no sigue los imperativos del racionalismo del siglo XVIII. Todo eso es el resultado de una conciencia que nunca puede adherirse a sí misma, y que está condenada a eligir.

Hay un peso y una responsabilidad que se desprenden de la estructura intencional de la conciencia, no se trata sólo de una libertad concebida como un «querer hacer lo que se quiera», no es la voluntad que perfora la fatalidad, sino la inevitabilidad de lo posible.

Genet le interesa al filósofo porque «elegió ser ladrón», no sólo robar sino darse una identidad contra los otros, contra el destino social que lo condenaba a ser un menestoroso o un agradecido, y a partir de una formación reactiva llegar a la afirmación de sí.

Para Sartre existen las órbitas del Ser y las del Hacer. Las divide de acuerdo con los siguientes predicados:

Categorías del Ser: objetividad, fatalidad, tragicidad, mortalidad-desvanecimiento, heroicidad, ser amado, principio macho.

Categorías del Hacer: subjetividad-conciencia, libertad, voluntad, comedia, voluntad de vivir, santidad, ser amante, principio hembra.

Si se me diera la posibilidad de elegir dos atributos entre los citados que remarcan el contraste entre ambas esferas de esta ontología de la existencia, remarcaría el de la tragicidad y el de la comedia.

Sin embargo, la primera no es fácil de comprender. Hay un cuento de Sartre, *El muro*, en el que se describe una situación semejante a las escenas de las tragedias antiguas, por el que un prisionero del ejército de Franco, ante la tortura decide delatar a su compañero, sólo que lo hace inventando un escondite, que, sin que lo sepa, es el refugio elegido por el camarada.

Es una tragedia a la vez irónica, en la que la libertad está subsumidad en la fatalidad.

No es fácil hallar elementos de tragicidad en Sartre, se trata de un filósofo que afirma que «estamos condenados a ser libres». Por lo que plantea una paradoja. «Somos» para otro, y «somos una vez muertos», además estas presencias de la muerte y de la alteridad, se conjugan juntas en la intervención de la historia y en los efectos de lo social en nuestra existencia.

Las guerras, las clases sociales, la cuna, se cruzan y condicionan nuestra «situación». Con esta última palabra, Sartre marca su impronta y le da un contenido político al «ser en el mundo» de la fenomenología y troca destino por situación.

El aspecto «comedia» es permanente en la obra de Sartre. Tiene que ver con conceptos como los de mala fe y espíritu

de seriedad, es decir con la mullida mentira de las circunstancias atenuantes a las que se recurre para justificar nuestras acciones y negar nuestra libertad; y con la condición ontológica que hace que nos veamos actuar, que jamás estemos adheridos a nuestros actos, y que la puesta en escena de la que participamos nos vuelva actores de nuestra vida.

Por otra parte, la comedia es el género por excelencia del arte de vivir burgués, otra manera de calificar a la hipocresía que suelda las relaciones humanas en la sociedad capitalista.

La búsqueda de la autenticidad será una tarea perenne de la obra sartreana, tarea compleja ya que autenticidad y comedia son incompatibles. Se resolverá con la idea ganzúa de «ambigüedad».

Genet está destinado a ser un marginal, un desfavorecido por las circunstancias, un inferior. Existe el destino, pero no es fatal por la existencia del Hacer, y del efecto de la estructura intencional de la conciencia. Todo reside en lo que decidiremos hacer con nosotros mismos de lo que han querido hacer de nosotros.

Desde la moral del Hacer, que resulta del mundo del trabajo y del punto de vista de la praxis, «decimos que una posibilidad es nuestra cuando la hemos elegido y le hemos dado por lo menos un comienzo de realización. Pero para las morales del Ser, las que, blancas o negras, emanan de las clases parasitarias, mi posibilidad reside en mi índole *a priori*».

Entre los supuestos parásitos hay dos que Sartre selecciona. Uno es el santo, el otro, el ladrón. Los diferencia en que sólo en el primero hay un desprecio de los bienes de este mundo, en el otro es la propiedad la que no importa. Un sentido aristocrático de la vida hace que el santo se coloque por encima del reino de la necesidad y se convierta en «una flor exquisita de una sociedad de consumo». Desprecio de

los bienes de quien los tiene en exceso.

Sartre no se olvida de señalar que el sueño fúnebre de una sociedad autodestructora que se levanta sobre valores de santidad, tiene por oposición sociedades en las cuales funcionan otros mitos. Nombra el caso de la URSS, en donde la generosidad no es de gasto como en el *potlatch* —hace una referencia a la obra de Marcel Mauss— ni de despojamiento —cita versos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila—, sino de «producción». Se produce para «dar» y en lugar de un fin del mundo, el ideal es la creación de mundos.

E insiste con la siguiente imagen escatológica reforzada con una dosis de estalinismo: «si el stajanovista trabaja hasta morir, no es que la muerte sea el mérito buscado, sino el trabajo».

Trabajar y dar valor al producto que luego se distribuye en una sociedad sin clases, es la nueva ascesis positiva. Se muestra como una réplica de la santidad, que le dice que No a este mundo, pero, señala, es un falso «no», ya que se revierte en un «sí» del mundo del más allá.

La santidad y sus ramificaciones en heroicidades similares, constituyen la sofística del No.

Sartre invierte toda su artillería sapiencial para escribir sobre Genet. Va y vuelve entre datos biográficos y largas disquisiciones fenomenológicas. El personaje no existe, no es más que cientos de miles de palabras que desfiguran todo intento retratista. Ni siquiera hay una foto, pero lo conocemos. Parece un exboxeador de peso gallo, o mosca. Tiene algo de delincuente, es bajo, oscuro, ñatón, huidizo, y dice que no leyó el libro de Sartre, lo aburre. Hay entrevistas en YouTube.

Hay quienes dicen que este ensayo lo paralizó de tal modo que dejó de escribir, por un tiempo. Son leyendas. Pero Sartre recoge todo, no deja nada fuera de la bandeja. Por

ejemplo, dice que Genet es antisemita porque ve que los judíos son sumisos, mansos, aguantadores e inteligentes. Jamás se dejaría culear por un reptil así. Le repugna el humanismo hebreo, lo que le gusta para una buena acostada es un verdugo, por eso jamás podría hacerse sodomizar por una víctima. «Lo que le repugna a Genet en el judío es que encuentra en él su propia situación.»

Sartre hace un estudio paralelo de la obra de Genet con la de Marcel Jouhandeau. Esta curiosa selección se origina en el hecho de que los dos son pederastas, pero uno es ateo y ladrón, y el otro un devoto cristiano. Por supuesto que los dos son escritores. Le interesan los dos porque los dos ilustran una de las formas de la ascesis negativa.

Las doctrinas místicas, los diversos ascetismos conocidos, tienen por objetivo un ascenso. Nadie se flajela o ayuna para pasearse por el infierno. Todos quieren salvarse. Pero sucede que también existen en nuestro curioso mundo quienes buscan diversas formas de dolor, o de intensidades corporales que lindan el sufrimiento, para degradarse.

Encuentran que la degradación los eleva por encima de los santurrones y de la gente decente, y exageran su maldición para hacerla bendita. No es fácil entender lo que es la búsqueda del «menor ser». Ser menos. O, lo que Sartre llama «la ascesis descendente».

Un católico pederasta es una contradicción, al menos según la Biblia, y de acuerdo con la conciencia oficial. Dejemos de lado la difusión que ha tenido en nuestra contemporaneidad la denuncia de los pastores pedófilos. Hablamos de una conciencia cristiana que cree en el pecado de la carne.

Jouhandeau no sólo no renuncia al amor humano por el amor de Dios, lo que permite que su sacrificio lo salve, sino que se entrega a la sodomía sin dejar de amar a Dios. Pero Genet no busca amor alguno, por el contrario, su conducta

suscita el odio de los hombres.

¿Cómo lo hace? Mediante una conducta que no tiene justificación y que jamás logrará la aprobación de nadie. Nos referimos a la delación y la traición. Genet se hace pagar el dinero de su delación frente a su amigo delatado. Le nuestra en bruto su ser vil.

El arte de Genet tiene que ver con la traición, situarse en el lugar que todos condenan. Tracionar es darles la razón a todos contra uno solo. «¿Quién eres tú para confiar en mí? ¿Con qué derecho, alma bella, me tientas con el Bien?» Es para hacerse indigno de amar, concluye Sartre, por lo que ha traicionado.

El mayor mal, para Genet, es la traición, es el único delito del que no se compadece la historia.

De esta peculiaridad, el filósofo extrae una consecuencia universal: «en el fondo de ciertos amores hay una tentación de traicionar que proviene del amor mismo (...) El amor trata al mismo tiempo de mantenerse, ponerse a prueba, superarse y destruirse».

Parecen palabras sabias sobre el amor pasión. Porque amor no pasional es un sentimiento a descubrir. Puede ser el amor a los hijos, pero grave error, el amor parental o filial es una de las pasiones más oscuras, aun más allá de Freud. La filantropía, caso sospechoso, imbuido de injusticias y vanidades. El humanismo... la fraternidad, veremos.

Por ahora, si no hay peligro, el amor se apaga.

Dice Sartre que traicionar es aplicar a contrapelo la más abstracta de las morales, la del imperativo kantiano: «Obra de modo tal que trates siempre a la humanidad en tu persona y en la persona de los otros como un medio y nunca como un fin».

Nos recuerda a los cientos de páginas dedicadas admirativamente al Marqués de Sade cuando Sartre se alejó

de la escena cultural, y la ocuparon Pierre Klossowski, Georges Bataille, Maurice Blanchot y los que lo siguieron poco después, Foucault y Lacan («Kant con Sade»), entre otros.

Encontramos en Genet —continúa Sartre— y en muchos otros pederastas, un humanismo estéril y de inmanencia pura. Humanismo de infierno.

Haremos un paréntesis en la lectura del libro de Sartre. El filósofo proseguirá con su análisis y hará ingresar en el reservorio interpretativo a un sinnúmero de personalidades que le permitirán un excedente teórico. Presenta a la figura del poeta dramaturgo. Kierkegaard como ejemplo de la unidad no sintética de sus propias contradicciones, o Albert Camus quien mediante la intuición metafísica de lo absurdo es conducido a sostener el nominalismo, mientras Genet se orienta hacia el realismo platónico. Para el primero los cuerpos y sus acciones se convierten en palabras y para el segundo, en esencias y significados.

Así también Descartes o Bergson son citados a la mesa de las disgresiones filosóficas y podemos comprender a Genet cuando dice no haber leído el libro, al menos, hasta el final, como tampoco lo han hecho tantos otros.

Pero consideramos suficiente para nuestro propósito detenernos en el punto subrayado por Sartre para describir a Genet: la bastardía, y la traición.

Si reconsideramos el título *San Genet, comediante y mártir*, percibimos a dos entes antagónicos. Se supone que el mártir es el que acepta morir en nombre de su fe o de sus ideales, y que un comediante no tiene otro principio que el de jugar al «como si». Este antagonismo no se refiere únicamente a Jean Genet sino a la condición humana tal cual la describe Sartre. Nunca somos nosotros mismos como una roca es una roca, hay un ojo que nos ve, el nuestro, y que nos considera, y nos juzga.

No es sólo una moral superyoica aunque todo Sartre puede ser pensado como un gran dedo acusador, sino el certero señalamiento de que el ser humano tiene conciencia, y que esta conciencia no es una máscara pegada al rostro sino colocada sobre él.

El rostro de Sartre no es como la cara de un filósofo con el que deberá cotejarse en los últimos años de su vida, Emmanuel Lévinas, que habla del «rostro como condición de humanidad», no es una cara sino un perfil. La conciencia en Sartre es un costado, el aspecto contorneado por todo espíritu vigilante. Se vigila desde un costado, cualquier película con detectives lo muestra.

La mirada del otro nos paraliza, dice Sartre, y la propia no deja de ser nuestro otro sesgado.

Términos como «ambigüedad», «paradoja», de uso común en los filósofos de la existencia desde Kierkegaard hasta Sartre y Merleau-Ponty, le dan un nombre filosófico a esa doble condición ejemplificada por la comedia y el martirio.

Pero lo que aquí nos interesa es la traición porque la traición es real, verdadera, dura como una piedra, es inflexible. Nos identifica sin ambivalencia. La delación.

Nos olvidamos del otro Masetti

Cuando nos referimos a los sartreanos argentinos, hablamos de un grupo de intelectuales jóvenes nacidos en los años treinta. No corresponden a la genealogía generacional establecida por Héctor Leis que explicaba los acontecimientos de la década del setenta como una guerra generacional entre los nacidos en la década del veinte y los de los años cuarenta. Esta a la que nos referimos es la intermedia. No participa de la lucha fratricida interpretada como parricida y filicida por Leis. No lo hacen al menos los tres nombrados: Masotta, Correas, Sebreli. Son sartreanos, es

decir, intelectuales que se definen a sí mismos en términos de bastardía y traición.

Sin embargo en este período que va desde mediados de los años cincuenta hasta diez años después, hubo un hecho que cambió el horizonte ideológico de los jóvenes intelectuales del pos primer peronismo. La revolución cubana. Y en los años en que Masotta publica sus primeros escritos como también lo hacen Sebreli y Correas, en el norte de la Argentina, en Salta, se establece aquella primera guerrilla comandada por Jorge Ricardo Masetti, en la que los fusilamientos de dos miembros del grupo por orden de su jefe, dio lugar a la carta de Oscar del Barco y a la polémica suscitada en el espectro de la izquierda nacional.

Pero lo que se conoce menos es que el hijo del guerrillero, su homónimo Jorge Masetti, escribió *El furor y el delirio: itinerario de un hijo de la revolución cubana*, publicado en Francia en el año 1993 y traducido al castellano en 1999.

Se trata de la historia de su vida de guerrillero por toda Latinoamérica desde 1974 hasta 1989. Masetti nació en Argentina en 1955, pero fue criado en Cuba en donde su padre se radicó para fundar Prensa Latina antes de viajar a Salta para dar el primer paso de una estrategia ideada por el Che.

La noticia de la muerte de su padre le llega a los nueve años. Por el prestigio de su progetinor es mimado por las máximas autoridades cubanas, a pesar de que su madre tiene graves problemas mentales.

Ingresó al servicio de espionaje cubano, y fue parte de la red que intentaba burlar mediante acuerdos comerciales clandestinos el cerco creado por los EE.UU. alrededor de la isla.

Combatió en Nicaragua junto a Gorriarán Merlo, estuvo largo tiempo en Angola bajo las órdenes del general Patricio

de la Guardia, héroe de la revolución junto a su hermano el coronel Antonio, con una hija, con la que se casó.

El parricidio cometido por Masetti hijo poco tiene que ver con el elaborado por Leis. Por el contrario, admiró a su padre a quien quiso emular. Pero en 1989, el gobierno cubano acusa al general Ochoa y a los hermanos De la Guardia de narcotráfico y fusila a Antonio y a Ochoa, con cadena perpetua para Patricio.

Jorge Masetti, que convivía con ellos y con quienes trabajaba en común para sortear el embargo norteamericano, dice que todo fue una patraña de Fidel para eliminar a los críticos del régimen. Pedían un cambio en la época en que la Perestroika ya era un hecho, y el desbande del imperio soviético una realidad.

Ya estaba harto de lo que veía en uno de sus dos países, Cuba (el otro es Argentina), de los privilegios, las injusticias, la persecución a disidentes, de la megalomanía de Fidel, sentimientos que lo atormentaban porque seguía creyendo en los ideales revolucionarios.

Nos dice que se comienza por creer en una causa y se termina por adorar y someterse a un monarca. La figura de su padre, y los padrinos revolucionarios que lo educaban, crearon el entorno por el cual hacer la revolución se convertía en una vocación con promesa de gloria. El sacrificio valía la pena. La lucha armada tenía un punto geográfico excluyente: la montaña. Por sus excursiones al monte conoció a los principales dirigentes de la guerrilla en la década del setenta. La victoria sandinista fue la cima de la esperanza, y la maniobra de Fidel que culmina con los fusilamientos, la decepción final.

Volvió a Buenos Aires en la época de Alfonsín, a quien consideraba un político pequeñoburgués. En ningùn momento le interesó lo que llamaba la política «legal». Pero quedó espantado ante el ataque a La Tablada. Ya pensaba

con anterioridad que algo fallaba con Gorriarán, a pesar de su fama y su condecoración luego del atentado contra el dictador Somoza en el Paraguay. Aunque nunca supuso que hubiera podido organizar semejante aventura a costa de la muerte de tantos jóvenes inexpertos que eran parte del MTP, Movimiento Todos por la Patria.

Por esta operación insensata afirma que «al pelado hay que hacerlo un monumento de mierda».

El libro de Masetti se destaca por su sinceridad, por su honestidad, en ningún momento escupe sobre sus ideales, y mucho menos sobre sus compañeros de lucha. Pero nos hace testigos de su decepción, y además, lucha contra la sombra de un padre a quien acusa de haberlo abandonado junto a su hermana, en pos de una idea que suponía que a la gente se la cambia a punta de fusil y que el pueblo seguirá a una vanguardia iluminada por una verdad incuestionable.

Masetti ha sido ignorado en nuestro medio. Alguna presentación en la Feria del Libro, unas pocas entrevistas, y por lo que sabemos, fue silenciado o ignorado en la discusión entre Del Barco, sus adherentes y contrincantes. El testimonio de Masetti es pieza infaltable en un tema que nacía de las acciones de un grupo guerrillero y de los fusilamentos ordenados por su padre.

Debe ser un testigo incómodo, no pide perdón, no se desdice de sus ideales, pero acusa al ideal revolucionario de producir muertes vanas y sociedades desdichadas.

Dice algo muy bello de una Buenos Aires a la que volvió por primera vez a principios de los setenta sin poder arraigarse: «Buenos Aires siempre me ha parecido como esas prostitutas viejas que en un momento fueron preciosas, pero que en el transcurso de los años, y de mucho trasnochar, sólo les queda el maquillaje; caricaturas grotescas de ellas mismas, que conservan, sin embargo, el encanto de lo que alguna vez fueron».

Haremos una acotación respecto al tema de La Tablada. Cuando se produjo el hecho, la angustia fue real, tanto como sus consecuencias en el campo de batalla. ¿Por qué? No sólo por el hecho de sangre sino porque se vivían tiempos de insubordinación de las fuerzas armadas que ya llevaban dos años imponiendo su poder. Alfonsín concedía terreno, pero la conspiración no era silenciosa.

Se sabía que el coronel Mohamed Seineldín tenía un alto predicamento en la fuerza, y lograba adhesiones en la civilidad por su postura antiimperialista. Su nacionalismo parecía justificar ideológicamente al grupo carapintada. MPT con el liderazgo de Gorriarán Merlo organizó el asalto ante su certeza de que el coronel preparaba un golpe de Estado. Y fue cierto, no mucho después lo intentó con Menem en la presidencia, y su derrota terminó con el poder de las fuerzas armadas en la política argentina, al menos hasta hoy, 2016, y con la amenaza de los golpes de Estado.

Nada de esto pondera positivamente levantamientos armados de grupos minoritarios que a veces sólo parecen buscar una derrota sangrienta para fortalecer su posición a futuro tras una asegurada represión y giro a la derecha.

No ocurrió ni el golpe que parecía buscado por sus enemigos revolucionarios, ni cambio alguno en la política de Carlos Menem. El riojano no hizo más que seguir su estrategia política de relaciones carnales establecida antes del hecho, y su giro a la llamada derecha no le impidió dividir a las fuerzas armadas para debilitar así un golpe de Estado a la Galtieri que hubiera hundido al país en una nueva dictadura siniestra.

Este paréntesis que nos hace volver a la época en que Masetti denuncia el aventurerismo de Gorriarán, sirve para ver a lo lejos la importancia de lo que aconteció en los finales de los ochenta, para percibir que el gobierno de Raúl Alfonsín no había podido —a pesar de sus intentos como el

juicio a la Junta, el *Nunca más*, y su prédica democrática— terminar con el poder de quienes habían gobernado durante el Proceso.

Un trío fuera de *Contorno*

Volvamos a la década de fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta para acompañar la batalla cultural de los sartreanos argentinos.

Lejos estaban de participar de la política. La miraban desde una torre de marfil, pero con dependencias derruidas, baños sucios, paredes descascaradas, pasillos con desperdicios. No es que fueran infelices a pesar de que Carlos Correas dice que parecía que no tenían derecho a nacer. Imagen que evoca al Genet de Sartre, a su condición bastarda, pero que, además tiene que ver con el lugar que ocupaban, o que no ocupaban, en la época.

Nacidos a comienzos de los treinta, tienen veinticinco años cuando cae Perón y se produce la Revolución Libertadora. No eran peronistas, en nada se identificaron durante su juventud con la cultura peronista. Leían a Sartre, Camus y Merleau-Ponty, estudiaban a los clásicos del marxismo, seguían los análisis de Georges Lukács y Lucien Goldman, pero además admiraban a la revista *Sur*, y cuando podían y los llamaban, colaboraban con ella.

Reconocían que Martínez Estrada había sido un guía en la reflexión sobre la anomalía argentina —antes de llamarlo vomitador profesional, actor de una rebelión inútil, denuncialista vocacional— y veían en Arlt a un escritor diferente. Ponemos en un mismo paquete a los tres, sin hacer distingos, porque se veían a sí mismos como camaradas de andanzas, troperías y sueños de gloria, antes de que cada uno eligiera su propio camino.

Adelantamos el derrotero diferenciado que tomaron. Oscar Masotta se desprende del aire de época y crea la

escuela lacaniana argentina, siempre conservando su prosa elegante, distante y aristocratizante que había sido su sueño literario de acuerdo con un estilo que hallaba y admiraba en Merleau-Ponty.

Juan José Sebreli cambia un par de veces de canon, y transita del marxismo al liberalismo, con el mismo ímpetu inquisidor y a contrapelo de cualquier novedad cultural degradada a la categoría de «moda».

Carlos Correas fue quien menos cambió su humor juvenil, su desencanto no tuvo remedio, y mantuvo sus antivalores y referentes filosóficos a pesar de todo y de quien fuere. Digamos que mantuvo en alza su odio, tal como él mismo lo confiesa.

No eran peronistas pero se acercaron al peronismo por su repulsión al antiperonismo. Eran fundamentalmente marxistas anti-antiperonistas. A distancia del Partido Comunista, sin acercamiento a la novedad castrista, sin nostalgia por el peronismo silenciado, y con todo su odio al antiperonismo y a su expresión de clase, la burguesía, pero en especial a su cara más visible: la clase media, de la que provenían.

Los tres en los años del fin del peronismo y comienzos de la tutela militar durante su proscripción, han creado el nihilismo nacional, movimiento cultural no reconocido por la crítica ni por los anales académicos, que encuentra su antecedente literario en Roberto Arlt, y otro, filosófico, en Ezequiel Martínez Estrada.

La palabra nihilismo merece alguna aclaración. Llamamos nihilismo a la creación de antivalores y a la ponderación de todo lo marginal y excluido, con un intenso atractivo por todo lo que bordee la ilegalidad.

Un snobismo descendente, para remedar la idea de Sartre cuando nos habla de ascetismo descendente al analizar a

Genet.

Por supuesto que ninguno de los tres fue condenado por delincuente, sino que se dedicaron a escribir y enseñar. A lo sumo la homosexualidad de Sebreli y la bisexualidad de Correas, en aquella época, sin duda, los marginaba del común, en una sociedad puritana y represora.

Tiempo después Sebreli no sólo dejó de simpatizar con el peronismo sino que lo recatalogó en el rubro del machismo nacional, expresión que va del tango y el fútbol, a las variantes populistas.

El nihilismo así entendido posiblemente poco tenga que ver con la vasta gama de interpretaciones que lo adscriben a Nietzsche, Heidegger, a Cioran, a Vattimo, a la posmodernidad, a la falta de valores y de respeto a la autoridad. Ni al desconsuelo que produce que todo se compra y se vende en la feria de las vanidades.

Tiene más que ver con Enrique Santos Discépolo y su tango «Cambalache». Es el himno del nihilismo nacional: «El mundo fue y será una porquería, ya lo sé». Tiene la misma densidad que la sabiduría socrática con su «sólo sé que nada sé» con que se inaugura la filosofía.

Aquí, en la posición nihilista, existe un saber, es cíclico, irremediable, y su expresión va desde el cinismo al lamento. En el caso de Discépolo prevalece el lamento y la nostalgia por un mundo tierno, justo, sublime, en el que un burro no sea un gran profesor, y viceversa.

En el de Masotta, se trata de una transición en la cual del cinismo pasa por un terrible miedo a la locura, y encuentra una salida en el cinismo lacaniano, que es profesional, francés, erudito y prestigioso.

Sebreli nunca fue nihilista sino un fervoroso creyente que nunca ha dejado de encontrar un suelo fértil para amonestar a la actualidad por atreverse a ser actual. Ha sido un

simpático e inofensivo cascarrabias a contrapelo de la idolatría argentina. En eso, *chapeau*, compartimos su hartazgo por ese afán de monumentalizar a próceres llámense Gardel o Che, o, como es el caso de nuestra historia reciente, de derrumbar monumentos para hacerle lugar a nuevos.

Aunque no olvidamos su libro sobre Evita, a quien admira, a pesar de juzgarla como la esclava de un hombre.

En el caso de Correas, no tuvo integración en las instituciones culturales como Sebreli con sus ensayos o Masotta con el psicoanálisis. Fue un oscuro profesor de filosofía en el CBC, de la UBA, con escasa producción literaria. Sólo fue reconocido una vez que se suicidó, como corresponde a una cultura de buitres.

Además del nihilismo entendido como la prédica del antivalor y la atracción por el delito, hay dos aspectos morales y políticos que concitaron el interés de nuestros tres sartreanos: el clasismo y la traición.

Respecto de la última vimos cómo el *Saint Genet…* fue libro de cabecera y enunció los elementos críticos del ascetismo descendente y la fuerza de un mal redentor de quien busca una condena sin atenuantes. Traicionar al amigo frente a los mismos ojos del amigo, mostrarse en el momento de la delación para dejar en claro que no se ha de ser seducido o embaucado por ningún portavoz de la respetabilidad, es la actitud del comediante mártir frente a la sociedad.

Comediante porque crea la escena de su expulsión de la ley y del Bien, mártir porque se ofrece en sacrificio para mostrar las entrañas de la sociedad que descarga sobre el delator todo su odio, toda su vileza e hipocresía.

En aquellos comienzos de la década del sesenta, el dictamen de origen sartreano de que el marxismo es la

filosofía insuperable del siglo XX, tiene consecuencias en la percepción de las identidades sociales. Padre, empleado, hijo, católico, varón (las mujeres son consideradas apéndices domésticos), alumno, militar, los casilleros en los que los sujetos se institucionalizan o conforman colectivos identitarios, están determinados por su situación de clase.

El término «clase» no viene de clasificar sino de ranquear en un orden escatológico. Es una clase social la que liberará a la humanidad de todas las formas de opresión: el proletariado. Una clase social ejecuta y organiza la esclavitud en el mundo moderno: la burguesía. Hay otra clase que por cobardía es cómplice y adláter de la explotación del hombre por el hombre: la pequeña burguesía, que en términos cotidianos y con un significado más preciso es la clase media.

Los intelectuales son parte de la clase media, es decir de la cobardía social; lo que deben hacer para no quedar atrapados por el poder capitalista, es traicionar a su propia clase. Si no lo hacen con su participación en la acción revolucionaria, lo harán deshaciéndose de las justificaciones morales y de la respetabilidad de su grupo de pertenencia.

Sin acceso a la gran burguesía, fuera del proletariado por situación de clase y por cultura, les queda la marginación. Vivir en los bordes, constituir una lumpenburguesía.

El clasismo fue una forma del racismo marxista, una ideología que en nombre de la emancipación, es decir, de la fraternidad, persiguió a media humanidad más uno, por su pecado de pertenencia.

Sartre durante los últimos años de su vida, junto a Benny Lévy, no hará más que reflexionar sobre el tándem fraternidad-terror, sin pensarlo como un racismo de clase. Lo que no evitará que en su deconstrucción del mito de la revolución lleguen a relacionarlo con formas del antiguo gnosticismo y sus expresiones maniqueas.

Por nuestra parte, creemos que la figura del hereje es un buen modelo para ubicar a quienes son perseguidos y condenados por «ser», por un lado, y por albergar pensamientos impuros por el otro. Los totalitarismos del siglo XX —para usar una categoría de Hannah Arendt— tienen en común el señalamiento de lo herético y la identificación del «ser» de los sujetos sociales. Los inquisidores ¿qué sos? y ¿con quién estás? para distribuir a pecadores y puros, sustituyen al cotidiano ¿quién sos? y ¿qué hacés? de la identificación, que se responden con nombre y oficio.

Sexo y traición

Oscar Masotta en *Sexo y traición en Roberto Arlt*, que comenzó a escribir en 1958 y publicó en 1965, enuncia una serie de afirmaciones del «clasismo» de la época: a) No hay vida individual por fuera de la vida colectiva. b) La economía es el sello de las aventuras de la colectividad en el espíritu del individuo. c) Hay un todo indiscernible: vida, política y arte. d) Escribir es un acto de trascendencia política, y debe hacerse con cuidado porque se puede hacerle el juego a las derechas.

Este cuidado es el que tiene Masotta al elegir escribir sobre Arlt, por una razón evidente: el escritor de *Los siete locos* no es marxista. No tiene conciencia de clase. Pero puede ser rescatable, es lo que al menos intenta hacer el crítico. Dice que Arlt como Carlitos Chaplin, muestran que una visión anarquista del mundo puede ejercer una influencia positiva. Se consuela con que «Arlt puede ser totalmente recuperado por la izquierda».

Ve en el hombre de Arlt a un ser atrapado por la gran ciudad, víctima de su burocracia y de la estupidez de su moral. El estigma que sufre se llama «humillación». De ahí el parentesco de su obra con la de Jean Genet.

Otro rasgo común entre ambos escritores es la figura del bastardo, no sólo eso, sino la guerra entre bastardos, frente a las cuales se despliega el aburrimiento y la angustia propias de las clases altas.

«El tema de la relación de repulsión, en Sartre, entre bastardo y bastardo, el de la traición necesaria en que se deben resolver las situaciones entre homosexuales, entre negros o entre sirvientas, en Genet; y la traición, la delación o el asesinato en que necesariamente se resuelve la relación entre humillados, en Arlt, no es más que el reverso de lo social.»

Masotta dice que Arlt nos introduce en el sendero de la «contrasociedad», y que la asociación que hace entre revolución y crimen, le hace pensar en *El hombre rebelde*, de Albert Camus.

Con la salvedad, ya que hablamos de Camus, de que el escritor francés lo hace para denunciar el aspecto nefasto del ideal revolucionario, y no para ensalzar el lado redentor de la criminalidad, como lo han hecho lectores e intérpretes de vanguardia de la obra arltiana.

Hay un submundo de fealdad y suciedad, al que se refiere Masotta, pero la verdadera humillación es la de pertenecer a la clase media: «Estos humillados que pertenecen por su extracción a la clase media, se alejan de ella e intentan convertirse al lumpenproletariado pero no terminan de hacerlo. Y como la conciencia que tienen respecto a la clase de origen les impide volver a ella, permanecen, por decirlo así, en el aire. Son fantasmas, emanaciones; a fuerza de querer hundirse en lo real no consiguen más que trepar hacia el espíritu».

Un hombre perteneciente a la clase media que odia a su clase y no se decide a ser ladrón o criminal ni a ser un empleado bancario o comerciante, no tiene otra alternativa que la de ser intelectual. Esta es palabras más, palabras

menos, la idea de Masotta del humillado de clase media y su destino sublime sobre bases denigratorias.

Esta idea con fundamentos clasistas que intenta comprender el comportamiento del pequeño burgués, tiene su marco filosófico y su inscripción en una utopía social:

«Para Arlt, el espíritu no es el instante del "encuentro" del hombre con el hombre, sino el del desencuentro. Como en Hegel, aquí el espíritu es negatividad y, por el momento, cubierto con una película más o menos tenue de comedia, no es más que esto: delación, crimen, traición, cinismo».

Para el pesimismo de Arlt, no hay, entonces, fraternidad, sino un desencuentro que bien podría terminar en un fratricidio —esta última hipótesis todavía no era contemplada en la visión histórico-política de los sartreanos de los sesenta— una vez que se elija el camino de la revolución. Pero al incluir este aspecto de comedia, las salidas de la negatividad son menos extremas, aunque pueden llegar a transgredir ciertos límites, al menos, los de la ley.

Dice Masotta que la acción mala es purificadora, un respiro que separa de la tristeza. Hay un elevarse a la trascendencia por el camino del mal. La depresión nace por una falta, que se llena con una contraefectuación por la que ya nada se pide al que nos despoja de nuestra dignidad, se ataca al poseedor de lo que no se tiene y nos reafirmamos en nuestra exclusión.

Masotta cita una pregunta de Astier, personaje arltiano de *Amor brujo*: ¿acentuar, entonces, lo que soy? ¿Acentuarlo artísticamente?

Por otra parte la purificación no es sólo individual: «Los enfermos de Arlt, lo están porque la sociedad los ha enfermado, y a la vez, la enfermedad es una perspectiva privilegiada abierta sobre esa sociedad; por fuera de esa

perspectiva no existiría ningún color local, ninguna pintura verídica y vívida de lo social».

De acuerdo con la lectura que Masotta hace de Arlt, hay una miseria del cuerpo y una miseria de la conciencia. Tanto uno como la otra son envases en los que la sociedad vuelca su fealdad, la suciedad y la enfermedad. Pero mientras que en el proletariado existe la conciencia de su sometimiento al poder, en la clase media hay un ocultamiento de su permanente alienación por su desesperación en aparentar, en mostrase a la altura de la respetabilidad burguesa, en disimular sus magros salarios con un buen par de zapatos y un costoso cinturón de cuero comprados en cuotas, para «parecer» lo que no se es.

Dice Masotta que el hombre del sector terciario desconoce la resistencia de la materia. Son esclavos de cuello duro sometidos a cálculos y símbolos, ensartados en la moral ascética resumida en la desesperación por vestirse con decencia. Así quieren disimular que son descendientes de aquellos vanagloriados inmigrantes que bajaban de los barcos, quienes, finalmente, no eran más que rudos campesinos cuasi analfabetos.

Borrar el pasado y soñar con la irrealidad de un futuro que nunca será más que una pretensión, son los rasgos típicos del hombre de clase media como síntesis de la hipocresía social. ¿Qué hacer para huir de semejante destino?

«Para percibir de manera distinta sería precisa la realización de un proyecto revolucionario. Una moral colectiva que nos saque de nuestro solipsismo». Esta solícita percepción no se da de un modo espontáneo ya que la conciencia pequeñoburguesa está envenenada por las estructuras de una sociedad que la manipula. Será necesaria una conversión ideológica mediante el saber. La teoría marxista franquea el vallado burgués mediante el

conocimiento de las estructuras económicas, y nos lanza a un porvenir transformador «en que los hombres podrían encontrarse entre sí en una relación abierta que pasa por los cuerpos, donde el cuerpo no sea el instrumento de extrañamiento de sí mismo en el otro, sino el vehículo de la relación auténtica de cada uno consigo mismo y con cada uno de todos los otros y con todos los otros».

De este modo, mediante la integración del hombre de clase media en un proyecto revolucionario, se evitará la actitud escéptica, la salida por la sorna, el estoicismo por el que simulamos que el ser esclavos no nos afecta, sumado al hecho de que nuestra conciencia nos cobija en su nicho de intimidad desde el que difundimos nuestras breves frases irónicas, todas estas compensaciones pendencieras son propias de «una clase que carece de conciencia de sí, y sólo tiene un turbado sentimiento de sí, que no sabe confesarse que su clase es ya el fruto podrido que se separa del árbol social».

Todo esto está en la obra de Roberto Arlt, salvo el proyecto revolucionario.

El análisis de Masotta da la impresión de que describe una sociedad cuyos habitantes son muñecos. Un empleado es un empleado cien por cien, completo, todo mezquino, todo egoísmo y arribismo, trepador y delator, reprimido y traicionero, envidioso de una clase alta a la que cela por su lujo mundano, una falsa aristocracia que no es más que aburrimiento y parasitismo.

No hay dudas de que un teatro de títeres no se pierde en ambigüedades, como tampoco las máscaras combinan más de un rictus. Son seres con el gesto mortuorio.

La protegida e ilusoria conciencia de sí, la intimidad individual, el aire libre que soplamos en nuestra interioridad, es la típica trampa que nos tendemos a nosotros mismos por ignorar nuestra determinación de clase.

Hay dos conceptos que permiten la metamorfosis de los supuestos seres humanos en muñecos sociales: alienación e ideología, los dos brazos de una misma pinza con la que los marxistas sartreanos de los sesenta percibían el mundo en el que vivían.

Por estar alienados a merced de la ideología dominante, los sujetos sociales están engañados porque no hacen más que creer en lo que los poderosos quieren que crean. La cabeza es un receptor en el que se mete lo que quiere el poder. El que tiene esa cabeza no sabe lo que le metieron. Actúa movido por los hilos de la clase dominante, la dueña de la escena y de la cabeza.

Los ricos, o la clase dominante, o burguesía, también tiene cabeza, pero propia, en el sentido de que se mete a sí misma lo que quiere introducir en ella, además de metérselas a otros no sólo en la cabeza.

Hay una sodomía política. La atracción por el lumpenproletariado no será ajena a esta vertiente de la atracción sexual. En los tres sartreanos es patente la seducción del cabecita negra sobre este intelectual pequeñoburgués con riesgo de ser bancario. Es manifiesta en Correas y Sebreli. La humillación se hace cuerpo y desde lo bajo y vil se trama la venganza.

Sin embargo, Masotta señala una fisura en esta concepción del funcionamiento monolítico de las ideologías. Fue más refinado que sus colegas.

Dice que existe una fusión de los conflictos de clase con el conflicto entre culturas. Una persona puede quedar adscripta a sistemas y a normas culturales diametralmente opuestas, cuando no quebradas entre polos diferentes, «y que no sean raros los desgarramientos psíquicos y morales de la conciencia individual».

Una misma persona puede ser trotskista a la mañana,

misógina al mediodía, católica el domingo a la mañana, y pedófila el mismo día a la noche. La mentada coherencia está más ajustada en los mamíferos inferiores que en el *homo sapiens*, que sabe de conciencias desdichadas.

Es muy posible que la servidumbre no sea un camino recto. Tampoco el poder. Si algo define a la posmodernidad es que el universo de las creencias se hace a medida del cliente. Se cree lo necesario y lo conveniente, hasta el mismo fanatismo resulta de una operación algorítmica. Que Dios haya muerto no es sólo una frase de Nietzsche.

De ahí la clarivedencia de Paul Veyne cuando dice que la ideología funciona como un placebo.

Sartre insistía en que el hombre común no es sólo víctima del sistema sino que lo es a medias, la otra mitad es cómplice. Afirmaba que el «hombre no es», que no le corresponde el ser en sí, y que su «para sí» lo desgarra. Pero a veces olvidaba su propio pensamiento. Raymond Aron, como vimos, dice que Sartre no es consecuente con su misma filosofía cuando analiza a sus personajes sociales como el antisemita o el bastardo. Son todo el tiempo lo que son, y no tienen restos que desfiguren su rostro de bronce.

La visión clasista de la sociedad no admite matices.

En *Conciencia y Estructura*, de 1969, Masotta vuelve sobre su libro sobre Arlt. «Escribir el libro me ayudó, textualmente, a descubrir el sentido de la existencia de la clase a la que pertenecía, la clase media (...) Pensando sobre Arlt descubría el sentido de mis conductas actuales y de mis conductas pasadas: que dura y crudamente habían estado determinadas por mi origen social».

Masotta escribía y era mantenido por su padre, un empleado bancario. Discutían y se amaban. Su muerte produce una crisis en Masotta hijo que termina en un brote que llama «psicótico»; lo deja amurado durante un año. No

ve a nadie. Luego sale de su inmersión depresiva y tiene nuevos centros de atención. Su interés por el arte de vanguardia y por el psicoanálisis lacaniano tuerce su rumbo y abandona no sólo la filosofía sartreana sino la idiosincracia de la que era vehículo. No dedica sus energías a odiar a la clase media, y su relación con el dinero deja de ser un hecho vergonzante para adquirir la seriedad de ganárselo. «El trabajo no es farsa», dice.

«Descubrí a Lacan y Lévi-Strauss, lo que significa que ya no estoy tan seguro sobre la utilidad de las posiciones filosóficas, teóricas, sartreanas, como lo estaba ocho años atrás. Es que en esos ocho años, al nivel del saber le han pasado algunas cosas: entre otras, un cierto naufragio de la fenomenología». Dice que entre la conciencia y la estructura, decidió que su enfoque teórico problematizará la estructura.

Masotta ha sido un teórico fino, sutil, cuidadoso de su prosa. Se zambulló en el psicoanálisis y en Lacan después de sus encuentros con Enrique Pichon-Rivière, amigo de Lacan. Fundó una escuela lacaniana, y su función de divulgador le dio una pátina de brillo a lo que divulgaba que no es frecuente en quienes difunden teorías de otros.

Su estilo narrativo fue una excepción en un contingente que siempre cultivó la fealdad escritural. La glosolalia y la jerga de los lacanianos hicieron de las enseñanzas de un gran teórico no sólo del psicoanálisis como Lacan, una prenda descosida entre quienes comerciaban con ella y otros que, con sus formuleos, presumían poseer una cifra hermética custodiada por iniciados.

Masotta nada tenía que presumir porque estaba dotado no sólo de conocimientos sino de estilo. En *Roberto Arlt, yo mismo*, dice: «Yo había leído entonces (cuando escribió el libro sobre Arlt) todo lo que Merleau-Ponty había escrito, y me fascinaba ese estilo elegante, esa prosa consciente de su

cadencia y de su ritmo, esa sobre o infra-conciencia del desenvolvimiento temporal de las palabras, ese gusto por el "tono" o la "voz", esas insistencias de un fraseo a veces monotemático que entiende investigar las ideas acariciando las palabras».

Masotta dice que en el libro intentaba esa prosa, la de un refinado, una prosa de tonos.

«Ahora bien, ese tipo de lengua aparece históricamente en sociedades muy jerarquizadas. La estructura propia de un orden social muy regimentado parece ser complementaria de la lengua de tonos.»

Habitante de un trasmundo marginal, considera que tanto Arlt como él nacen en la misma salsa, una sopa igualitaria, mestiza más que cosmopolita, descolorida, en la que los estamentos están desencajados. La prosa de tonos es un placer que disfruta en otros.

Por otra parte, aunque admita que confesarse es un acto retrospectivo y negativo, el modo en que lo hace, ironizando sobre sí —algo que ni Correas ni Sebreli supieron hacer— no lo exime de buscar una justificación de su tarea. Cita a Michel Leiris, quien afirma que el acto de escribir deja de ser gratuito, es decir ilegítimo, si se realiza en una situación de peligro. El riesgo del acto literario aparece en dos momentos: cuando se escribe un panfleto político, más aún en situación de clandestinidad, o cuando se escribe sobre uno mismo.

Masotta supo encontrar el tono para hacerlo.

No ceder

Carlos Correas pactó con Masotta un juramento que juzgó incompleto. «Seremos inteligentísimos, cancherísimos, bellísimos y crudelísimos». Lo que agregó fue: «Y putísimos».

A los veinticinco años lindaban la abyección, la angustia,

y la acompañaban con la mirada socarrona y una obra que llama «oblicua». Puerilidad, picardía, narcisismo, sadismo de pacotilla, de este modo, para Correas, estos jóvenes intelectuales abrían su camino en la Argentina gorila, cuando en mundos paralelos en el Norte, los beatniks rompían las noches con sus motos y sus jopos engrasados, James Dean dejaba caer una sonrisa y Kerouac contaba sus experiencias *on the road.*

Correas dice que Masotta, Sebreli y él estaban en situación de «invalidez». «Como si una gran conciencia colectiva declarara que jamás debiéramos haber nacido» (*La operación Masotta*). No tenían lugar, eran atópicos. Ni militantes, ni consagrados, ni parte de movimiento cultural alguno, cerca de *Contorno* pero a distancia también. «Carecíamos de la alcurnia de las varias generaciones de argentinos por detrás; tampoco de la paciencia, la fraternidad de la lucha obrera, y por el otro, de la violencia y el tremebundo humus del lumpenaje.»

Estaban dotados, agrega, por «el azar feliz de las lecturas novelescas de cierta perspicacia y delicadeza, y desdeñábamos el ser pícaros o el cinismo bárbaro: esto era sobremanera vulgar. Estaba el recurso a la femineidad».

Correas le pone un límite a la influencia de Sartre a cuya fascinación dice no haber sucumbido, aunque era usada como un arma «para vencer a los enemigos interiores». Sin embargo, *¿Qué es la literatura?* como luego el *Saint Genet...*, fueron el canon del trío.

¿Quiénes eran? Su identidad era lo que quedaba de una sustracción, había que restarles el lumpenaje y la clase obrera. Resultado de la «Operación Correas»: «Quedará establecido que la clase media, Masotta, yo, somos puerilmente cínicos, mediocres, miedosos, imitadores histéricos, farsantes, particularmente farsantes intelectuales».

Situación difícil de superar. Correas cita una carta de Masotta en la que le reconoce ciertas características: «... Para trascender tu condición de empleado y de homosexual... un oscuro intelectual con mal aliento y puños sucios...».

¿Otros intelectuales? Martínez Estrada es considerado como un vomitador profesional y un denuncialista a destajo; Tulio Halperín Donghi empleaba, según Correas, una ironía vaselinosa y tortuosa que le servía de coartada; y el supuesto despertar de las vanguardias artísticas que interesaron a Masotta, para Correas no eran más que la expresión de un lumpenaje artístico-intelectual de una *beat generation* local y de la *flower children* de la calle Florida.

Luego de la «traición» de Frondizi, emerge un contingente de escépticos, inanes en política, más o menos drogadictos, más o menos alcohólicos, que, seguramente, aventura Correas, tendrán su autito, la familia compuesta con sus regalos de cumpleaños, quizás uma quinta en las afueras, o lo que llama *bungalows.* Un contingente de parásitos aburridos, en absoluto peligrosos ni satánicos ni angelicales, sin grandes fervores, tan sólo poseídos por «la violencia psicológica del egoísmo y absortos por la competencia entre personalidades».

Esta descripción de la glamorosa década del sesenta, antes de que se ponga de moda la maravillosa juventud del setenta, nos da una idea de que la «grieta» con su correspondiente crispación que nos aqueja a nosotros los argentinos en el tercer milenio, no es lo peor que puede habernos sucedido.

Al menos, no lo es para Correas, ni en los años que le tocó transitar, como tampoco en los que vio dibujarse en las novelas de su escritor preferido, Roberto Arlt, que no eran más que el contenido de «la vida puerca».

Esta visión del mundo y del país es lo que llamamos el

«nihilismo nacional y popular», por su prédica de vaciamiento moral y la atracción por los márgenes. El cabecita negra era el valor erótico para los depresivos fantoches burgueses. «Éramos mayormente pequeñoburgueses proletaristas. Tendríamos a lo sumo, alguna sonrisa populista.»

Agrega Correas que eran argentinos pero no argentinistas, ni europeístas. Amaban a Sartre, a Marx, a Kierkegaard, a Brigitte Bardot. Entre las bellezas argentinas rescata a Nélida Lobato y Olga Zubarry.

La primera era una beldad obvia, evidente, perfecta; la segunda formaba parte de un trío con Gilda Lousek y Elsa Daniel —las pre Graciela Borges—, que llenó de miradas y silencios el cine blanco y negro de la época. Dramas, pasiones culpables, casonas oscuras, pasos que descendían por las maderas desvencijadas de la escalera y una mano viril posiblemente asesina sobre el pasamanos, besos dados con rabia canibalística, un revólver, no entendemos las razones de la elección de Correas por la Zubarry.

Correas dice que tanto Masotta como él, carecían de una sólida formación teórica. Leían hasta la mitad, eran «teóricos inertes». De Sebreli dice que se dedicó al «ensayismo de circunstancia». Tenían desdén por el trabajo de documentación y, agrega, lo compensaban con la manía interpretativa, el hociqueo, la cultura de la apariencia que autoriza a hacer como si se supiera.

Les atraía el peronismo y la fenomenología porque desde esas dos vertientes había un culto del cuerpo que los burgueses reprimían. Que el ser en el mundo, la percepción y la intencionalidad de la conciencia no soslayaran su tránsito por un cuerpo en situación, y que las masas peronistas fueran oscuras, bramantes y sudorosas, les ofrecía una salida sensual, y sexual, en una Argentina autoritaria, por lo militar, y pacata por lo neokantiana.

Por eso querían escribir para «lectores rudos que saben de la humillación social y del poderío de los brutos que se apoyan en su disgusto absoluto…».

De Masotta, concluye: fue el hombre de mi vida.

Y Roberto Arlt, el autor de su vida.

Carlos Correas publicó un voluminoso libro en 1995: *Arlt literato*. Elige a Arlt porque le permite escribir sobre lo que le interesa. Dar su visión de las cosas, o de la vida. Lo primero que hace es medir fuerzas con su elegido: «Pretendo significar que nuestro autor es tanto un creador pequeño burgués cuanto un lumpen astuto que embaucará (traicionará) debidamente a sus lectores cada vez que rebusque en el lumpenaje la ayuda, fuerza, canallada y esperanza que le exija su literatura».

Para Correas hay dos arquetipos, la fiera y el ángel, y tres tipos de seres humanos: el correcto, el rufián y el verdadero hombre por venir. La fiera es el que aniquilará al hombre correcto. Tiene un único amor al que llama «ángel», es un «ella». La pasividad es el crimen horrible que acecha a las fieras que sólo se redimen con una existencia trágica, en la que «logran hacerse mirar por mujeres-ángeles».

A la manera de Nietzsche se dispone escribir para un lector póstumo, si, por el contrario, no renuncia al presente y escribe para sus congéneres, tratará de ser un autor póstumo.

El hombre correcto es el verdadero miserable. Se esconde detrás de la honestidad con su ideal de ahorro, familia, educación, estabilidad. La tentación de ponerse la faja del buen burgués, se muestra así: «Desempeñar una función en el conjunto social, integrar un mecanismo que está al servicio de una teleología en común, por lo que lo externo para nosotros en tanto profesionales es y ha de devenir el medio como el elemento en el que encontramos subsistencia,

utilidad, corrección, confianza, horror y reconocimiento, en fin, positividad».

Pero no puede hacerlo. Erdosain tampoco, «un seudoanarquista sentimental demasiado ablandado por la violencia padecida». Le queda lo que llama la «roñería», es decir la facticidad en bruto con el nombre de miseria: «La miseria es. La miseria me vuelve miserable, me debilita. ¿Pero consistirá mi miseria en ser yo una nulidad, un cero histórico?, ¿en una determinada pobreza a tal punto que esta resulte el límite de mi libertad?, ¿en la servidumbre y dependencia incondicionales?, ¿en la sordidez, que es la satisfacción clandestina y "baja" de la necesidad?, ¿en las definiciones sociales implícitas de "canalla", y "plebeyo", por las que los demás me juzgan relativamente como "deshonesto, cobarde e ignorante", "el que usa torpemente las palabras en el sentido menos elevado", "el incapaz de superar su tendencia a la pereza", "el vilmente rencoroso", "el desfigurado por la fea envidia y la avidez", etc. En tanto miserable, careceré de una de esas conciencias morales que han de ser preservadas de la menor inquietud».

El hombre del futuro es el que se yergue frente al mundo del derecho y de la propiedad; lo hará a la manera del personaje de Arlt, el Astrólogo, inventando la violencia como un absoluto de acuerdo con los criterios establecidos por su generación. Una vez destruido ese mundo explotador con paraguas jurídico, Correas presenta lo que llama el mundo del trabajo, que «por su mera forma, es aquella soledad en la que el hombre se pierde para fundar lo humano; en efecto, porque en el trabajo los hombres deben sostenerse por sus propias fuerzas...».

Si Masotta escribió *Roberto Arlt, yo mismo*, treinta años después, Correas escribe un «Yo también». El primero cuenta cómo el estar atrapado por la clase media no le dejó otra salida que la locura. La muerte de su padre, el empleado

bancario, ensanchó la fisura.

Correas al hablar de su asco, de su rabia, de la vehemencia, dice: «No puedo ser burgués, ¿seré monstruoso en el modo de la subhumanidad o buscaré y me esforzaré por un nuevo tipo de hombre? Pero si tampoco puedo contestar estas preguntas, ni soportarlas como tales, entonces, sólo corresponde el suicidio». Lo llevó a cabo cinco años más tarde.

Buenos Aires, vida cotidiana y la lengua de los Rolling

El último miembro del trío porteño es Juan José Sebreli. A pesar de estar siempre gruñendo no deja de despertar la simpatía de este lector que entiende su indignación ante todo lo que acontece a su alrededor. Se ha especializado en el arte de la queja, lo que lo convierte en un excelente interlocutor de los lectores, porteños en especial.

No le es fácil vivir en una gran ciudad, en una Buenos Aires que pasa de la vida alienada a la crisis de todos sus valores. Así surge de *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, de 1964 y el ensayo «Buenos Aires, ciudad en crisis», agregado en la edición de 2003.

Sucede lo mismo con el mundo, eso que acontece fuera de Buenos Aires, es un reflejo de lo que pasa en nuestras calles. Sebreli es un porteño-céntrico que pasó de sus bellas descripciones del barrio en el que nació: Constitución, a su malhumor por ser un vecino de la zona de la Recoleta, altura Junín entre Las Heras y Santa Fe.

Pasó de sus invectivas a la clase media en los años sesenta que se volcaron en su tantas veces reeditado libro de cuatro décadas atrás, a sus futuros libros en los que se hace portavoz de todos los odios hacia la urbe, a sus costumbres, a su falta de valores, a su decadencia, a sus ruidos, a su basura, a sus bocinazos, a sus hinchadas domingueras, a su

nueva gastronomía, a su juventud, a sus hábitos en el vestir, sus modas ridículas, y hasta a «la adopción masiva de la *fellatio* y la *cunnilingus*».

Y todo esto sucede antes de que Sebreli nos entregue algún escrito relacionado con la manía colectiva y relacionado con las redes sociales y los aparatitos con visor de los que todo el mundo goza mientras se saca una *selfie*.

Por eso Sebreli es divertido, porque es un comensal cuya indignación es caricatural y ostentosa, que expresa sin odio. Sebreli no odia, como ya dijimos, se queja, lo que lo distancia del Masotta joven y del Correas de toda la vida.

¿Cuál es su queja? La que apunta a la persistencia del populismo, pero sobre todo de lo que llama «irracionalismo». Su concepción de la racionalidad en nada se diferencia del programa estalinista de la entreguerra que perseguía a las vanguardias estéticas y a todas las formas de degeneración oscurantistas que definen a la modernidad.

En el entramado de las ideologías que no siempre vienen en un único envase, el suyo es ahora un estalinismo liberal.

La misma denostación de toda esa secuela irracional que asocia romanticismo, nihilismo, música dodecafónica, el Tao, Lévi-Strauss, llega a la terminal Beatles, de quienes aborrece el flequillo: «Aunque la apreciación estética que nos merezca sea baja, no puede negarse que los Beatles fueron íconos de los legendarios años sesenta (...) La divinización beatle no le dejaba otra alternativa a sus rivales, los Rolling Stones, que jugar el papel de "satánicos"», dice Sebreli en *Dios en el laberinto*.

Su idea de la racionalidad y de la Ilustración es infantil. Cree en una razón como Robespierre que levantó un monumento en su nombre, claro, para decapitar. Para él, la razón argumentativa es virgen, despojada de delirios, compacta, y por lo visto, razonable. La razón tiene buenas

intenciones además de buena voluntad.

Frente a ella, las fuerzas oscuras del misterio. La racionalidad amenazada no es la matemática sino la moral, la de las buenas costumbres, la de la prudencia, el respeto, en especial razonable en el contexto de un protocolo republicano de una sociedad inventada.

Esta es la particularidad de Sebreli respecto de sus dos compinches. Lo que sí lo emparentaba era el anti-antiperonismo de los sesenta. A mediados de esa década publica *Eva Perón, ¿aventurera o militante?*

Una noche, en mi adolescencia, cuando salía de un teatro después de ver alguna obra del «teatro independiente», en una escena que no sé por qué aún recuerdo, antes de doblar por la calle Uruguay esquina Corrientes, veo a un hombre flaco con campera negra, caminado apurado, seguido por un par de personas, una de las cuales, de importante tamaño, lo sigue a los gritos: «Para, Evita, pará...», era el David Viñas detrás del pequeño Sebreli que emprendía su fuga.

Nada sabía en ese entonces de la publicación del libro de Sebreli, que, además, no es muy recordado cuando se habla de su obra. Es un texto descriptivo de la biografía de Evita, y no deja de ser un libro valiente. Lo digo por el contexto. ¿A quién podía interesarle un libro sobre una mujer a la que los gorilas odiaban, los marxistas ninguneaban como si perteneciera a una época paleolítica, que a nadie le importaba?

Evita no era nadie, salvo para la clase obrera que no hablaba porque se le tenía prohibido rememorar y mencionar el pasado. El nombre de Eva ni siquiera era silenciado. La censura estaba dirigida a Perón, al tirano prófugo, quien, además, ya tenía nueva mujer, la futura presidenta María Estela Martínez.

Sebreli siempre fue a contracorriente de las costumbres

argentinas y de sus idolatrías. Pero en este caso, no ataca la figura de un ídolo —¿se podrá mantener el femenino o es necesario incluir el «ídola» adolescente?— femenino sino que lo integra en una pregunta: ¿aventurera o militante?, de acuerdo con la dupla de Sartre en su prefacio al libro de Roger Stéphane *Portrait de l'aventurier: T. E. Lawrence, Malraux, Von Salomon.*

Su antigorilismo, su marxismo y su amor por Simone de Beauvoir y el libro *El segundo sexo*, fueron el aliciente para su investigación sobre la abanderada de los humildes.

Para Sebreli, pensar la figura de Eva Duarte debía apartarse de los moralismos reaccionarios de la burguesía, y de la beatificación urdida por los demagogos, su comprensión «sólo nos la proporcionará un psicoanálisis integrado en la totalidad histórica del marxismo que muestre la interrelación dialéctica entre la subjetividad individual y el mundo objetivo del proceso económico».

Es el recetario metodológico de Sartre, que aplicado a Flaubert produjo una obra inconclusa de tres tomos. Por suerte para Sebreli, y para sus lectores, su libro es breve.

Define a Eva como una bastarda, otra figura del bestiario sartreano, junto al antisemita, el colonialista, el colonizado, el escritor comprometido, el escritor pasatista, el niño mimado, la mujer fatal, el judío, el diablo y el buen dios.

Dice Sebreli que el bastardo tiene una sensibilidad especial para captar los dolores y las debilidades del prójimo. Luego de recorrer la infancia de Evita, su entrada a la gran ciudad, su relación con Perón, y de extraer frases de *La razón de mi vida*, y citar a biógrafos que la odian o a la adoran, nos entrega su tesis: «El problema está en saber hasta qué punto la aventura o la militancia son actitudes opuestas entre sí, como lo pretende el espíritu de seriedad pequeño burgués de la izquierda tradicional».

Trata de desmarcarse de la oposición entre «la rebelión sin porvenir del aventurero y el acto eficaz del militante». Pero lo que no acepta es su sometimiento a un hombre al que trata como a un Dios, y que conserve todos los defectos del individualismo burgués: orgullo, vanidad, egoísmo, narcisismo, exhibicionismo, exitismo.

En un prólogo a una nueva edición de *Vida cotidana…* cuarenta años después, Sebreli hace una autocrítica a su marxismo sesentista, en la que confiesa un «uso excesivo de ciertos sustantivos» como burgués, revolucionario, reaccionario, emancipación, palabras que juzga fetiches en la jerga de la época.

Critica su esencialismo clasista que hacía de las clases sociales entidades ontológicas y que por una omnisciencia teológica y un mesianismo redentor, convertía al proletariado en un salvador de la humanidad.

Menciona también sus críticas a la clase alta, su desprecio a la clase media y su fascinación «literaria» por el lumpenaje.

Pero rescata su batalla a favor de su modelo de intelectual encarnado en Sartre, el arquetipo del escritor libre, apartado de las instituciones y de los partidos políticos, que sólo habla en su propio nombre.

Dice Sebreli que el francotirador, el *outsider*, a partir de 1958, iba a ser desplazado por el intelectual académico, el tecnólogo de las humanidades integrado al sistema oficial. Como jamás quiso renunciar a su función de ensayista libre, fue atacado por todos los frentes. Eliseo Verón lo hizo desde la sociología académica; Masotta lo ignoró desde su nuevo rol de jefe de una secta del estructuralismo psicoanalítico; pero además, se vio aislado por la rémora del ensayismo intuitivo de Héctor Murena —no fue una sorpresa luego del pésimo libro de Sebreli sobre su maestro Martínez Estrada, que contenía todos los clichés de la jerga mencionada— y de

Jauretche, al que juzga con buen humor, un sociólogo de estaño.

Al estar «alejado del centro del mundo», es decir, París, «me deslizaba del existencialismo sartreano de los tempranos cincuenta, al hegeleanomarxismo de los cincuenta tardíos».

Luego menciona su adhesión al maoísmo, y omite mencionar a su nueva bandería que se inspira en las críticas de Jürgen Habermas y su democratismo liberal, y en un universalismo que le sirve para seguir con su crítica al populismo nacional y sus consecuencias en lo que podemos llamar «la derrota argentina», que incluye, para Sebreli, toda la historia nacional, salvo unos pocos años de la década infame. Una condena que extendió al romanticismo, al surrealismo, al movimiento Dadá, a la música atonal, a la pintura abstracta y el cubismo, a todas las vanguardias estéticas, sin mencionar porque de hecho es una basura, al rock.

No sé qué pensaba del jazz, aunque en el programa de televisión *Papeles sueltos* que compartíamos con Sebreli y Antonio Carrizo, el locutor un día le dijo: «Pero Juan, ¡para vos el mundo se acabó en 1914!». Sebreli se ofendió.

Una vez despachadas todas las modas del siglo, agrega que estuvo apartado del nuevo paradigma de fines de los sesenta, es decir, de acuerdo con su enumeración: de la antropología estructuralista, la semántica, semiología, lingüística, el pop, *happening*, vanguardia, telquelismo, *nouvelle vague*, neonitezcheanismo, neoheideggerianismo, psicoanálisis lacaniano, barroco tropical, todo lo que vino en un único paquete en cuanto expresión de una lamentable cultura, hasta el realismo mágico.

Nuevamente, no menciona al rock y a la contracultura en poesía o teatro, porque ni siquiera pueden ser consideradas cultura sino productos de la ignorancia y de mercaderes del

espectáculo.

Señala en su calendario el inicio de lo que llama «el culto a la juventud», en el mayo francés del 68, desde ese momento la idolatría se apodera de los jóvenes convertidos en adoradores enajenados de la imagen de sí mismos que «les imponen los medios de comunicación y los publicistas del fetichismo de la mercancía».

Dice que en los setenta la fusión entre peronismo y estructuralismo causó estragos. Acercarse al pueblo con los manuales de Althusser, pensar que la espontaneidad de las masas obreras podía transformarse en voluntad revolucionaria de acuerdo con una idea de la cientificidad del materialismo histórico, fue letal, sin duda, como también lo fue, aunque no lo diga, la prédica de la lucha armada nutrida por otras fuentes.

Este ninguneo y desprecio por «el nuevo paradigma» lo asocia a Carlos Correas, que tampoco quiso comulgar con esas «frivolidades» sin consistencia. De ese modo se hicieron eco de la reacción negativa de Sartre de mediados de la década del sesenta, quien definía al estructuralismo como la última defensa de la burguesía.

El problema es que se quedaron sin Sartre, y si bien Sebreli, incapaz de sobrevivir sin un canon hizo del pensamiento ilustrado del siglo XVIII remozado por la nueva escuela de Frankfurt su nueva guadaña inquisitorial, Correas soportó la orfandad, a pesar de que en su libro sobre Arlt, parafrasea al Sartre de Genet y al de Flaubert.

Dice Correas en *Operación Masotta*: «Simone de Beauvoir en *La cérémonie des adieux* pinta a un Sartre incontinente fecal y urinario que busca gimoteante a un oculista capaz de atenuarle la progresiva ceguera. O, si se prefiere, a un último o penúltimo Sartre explotado por muchachones y muchachitos y muchachitas difusos, errantes, vale decir, por un poco de *bohème* ladina y farsesca».

Muy otra ha sido la opinión de Benny Lévy sobre la lucidez del último Sartre que describe en *La cérémonie de la naissance.*

Pero en la década del sesenta Sartre era el jefe ideológico y el modelo filosófico que le ofrecen a Sebreli el marco teórico de un modo incursionar en la sociología que define como proustiana, rapsódica, que toma en cuenta lo efímero de la vida doméstica de una sociedad.

Lo que su amigo Correas llamó: sociología de circunstancias.

Este punto de vista proustiano lo aplicó al describir la vida cotidiana de Buenos Aires de los sesenta de acuerdo con los valores de sus clases sociales. Pero su interés reside en sus observaciones sobre el puritanismo y el culto a la fealdad y a la vulgaridad de la burguesía.

Así recorre ese mundo que vive de las apariencias, su mezquindad, el racionalismo arquitectónico deprimente de los ghetos pequeñoburgueses como Parque Chas, o de la alta burguesía de Belgrano. La concepción fija e inmutable de la vida, su tiempo dedicado al manejo de símbolos abstractos de las cosas, de las palabras, las cifras, los esquemas, los diagramas, las fichas, los expedientes, las planillas.

El confeccionarse para sí un alma bella para poder creer en las buenas intenciones de la gente, salvo de aquellos que tienen malas intenciones. Los discursos edificantes y optimistas, cuando no caen en tristezas fatales que se enuncian con el «no te metás» o el «agachar el lomo».

La represión puritana antisexual y el moralismo encarnado en el culto a la niñez. La hipocresía generalizada y el deseo de la mujer del prójimo. Clase media que convierte a sus hijas en vírgenes, pero a medias, ya que masturban a sus novios en la última fila del cine o en el sofá del zaguán de la casa paterna… de la novia.

Y sus pretensiones convertidas en lujos como los juegos de muebles lustrados o enfundados salvo para los días de visita, el piano, la heladera eléctrica, ir de vacaciones a Mar del Plata y tener una sirvienta sin sueldo.

Sus descripciones no se agotan aquí porque hay que mencionar el comer y dormir a horas fijas, no olvidarse de fiestas y cumpleaños, y tener un «automóvil» que les da falsas ilusiones de prestigio. «Un oficinista resentido manejando su Fiat 600, decía al ver pasar un Valiant: es el coche de los judíos.»

Por lo que la vida cotidiana alienada de la década del sesenta se inscribe en un marco social y cultural teñido de gorilismo, desarrollismo traidor, fetichismo culturalista y vulgaridad burguesa.

Lo que en nada deprimió a Sebreli, por el contrario, encontró nuevos estímulos para odiar al presente durante cuarenta años, momento en que a inicios del tercer milenio hace un recuento del nuevo fetichismo porteño cuyo listado es el siguiente: salmón rosado, merluza negra, rúcula, sushi, Luigi Bosca, Pilar, José Ignacio, Chacras, analistas de sistemas, *personal trainers*, cybercafés, *deliveries*, *coffeshops*, tarjetas de crédito, *jogging*, no olvidemos *fellatio* y *cunninlingus*, siliconas, Soda Stereo, Maradona, zapatillas, bailantas, botellas vacías, vómitos, movidas, decir «boludo», *fuck you*, y poner un *sticker* con la lengua de los Rolling.

Sebreli, no hay duda, es un librepensador que añora las buenas costumbres… de la clase media.

SABER

No más tragedias: Foucault y Robbe-Grillet

Con la independencia de Argelia se produce un reflujo revolucionario en la Francia de Sartre. Termina el período de la posguerra que a pesar de acontecimientos políticos mayores no habían logrado acallar el deseo de revolución de los intelectuales franceses.

La guerra de Indochina, la intervención en Suez, las denuncias a los métodos totalitarios de Stalin, la intervención soviética en Hungría, no paralizaron ni siquiera menguaron la incesante producción de la pluma sartreana.

A fines de la década del cincuenta Sartre publica su nuevo testimonio filosófico: *La crítica de la razón dialéctica*, un aporte que debía mostrar la nueva posición del filósofo que hacía casi dos décadas había escrito *El ser y la nada.*

Pero esta vez su repercusión fue mínima. Si el existencialismo había sido una moda, si había modificado las formas de comportamiento de la severa y acartonada vida francesa, esta vez, nada produjo.

Su lectura era difícil pero no por lo técnico de su vocabulario sino por el exceso de sus argumentaciones. Una prosa repetitiva, sin pausa, sin descanso, apurada e incontinente, constituye una muestra del efecto de ciertas drogas en la escritura. En este caso, lejos de las ensoñaciones de cierto estilo poético, o de las conexiones asombrosas y las asociaciones sorprendentes que ciertos alucinógenos producen en la sucesión de imágenes e ideas, el tubo de anfetaminas diario que Sartre dice haber ingerido durante la elaboración de este nuevo tratado de filosofía, se nota, y mucho, en su prosa.

La avalancha explosiva de la praxis de los grupos en fusión que analiza el filósofo, no es otra que la de su prosa. El asalto a la Bastilla que describe una y otra vez no es otro que el de sus palabras que se disparan de un renglón al

siguiente.

Lo ideal hubiera sido que Sartre escribiera en un pergamino ilimitado, desplegado en la calle, y que lo dejaran verter sus palabras sin las limitaciones de márgenes y renglones, y que llenara la ciudad, el país y el mundo con su alfabeto marxista y fenomenológico hasta llegar a su extenuación. La propia, la del lector y la del papiro.

Escribir el mundo, llenarlo de grafos, es lo que quería Sartre. Una nueva *Mathesis Universalis* tal como la concebía su admirado Descartes.

En los años de la guerra, la Ocupación alemana, luego las bombas sobre Japón, la difusión de lo acontecido en los campos de exterminio, permitieron que el llamado al compromiso y a la responsabilidad del escritor, fuera escuchado y ponderado.

Sartre atento al momento histórico que se vivía después de la Liberación, se convirtió en un jefe ideológico de una nueva generación que rompía con sus antecedentes surrealistas, con las transgresiones dadaístas, con los excesos poéticos de las vanguardias estéticas y con la bonanza y el pacifismo de los años felices de la entreguerra.

Por eso su palabra fue imponente, y la de Bataille con su defensa de la adolescencia eterna del escritor irresponsable, no tuvo eco.

Pero había terminado la era de la responsabilidad. En los comienzos de la década del sesenta se produce un giro lingüístico en la filosofía francesa que sepultará con violencia la palabra del antiguo bastardo convertido en patriarca, y que lejos de representar la rebeldía se erguía con su potencia represora.

La nueva juventud filosófica francesa estaba harta de la moralina sartreana y de su función superyoica que asfixiaba el ambiente.

Nadie tan avezado como el escritor Alain Robbe-Grillet, convertido en conductor de un género bautizado como «nueva novela», para hacerle frente al gigante de la posguerra. Creador de un género de ficción en el que primaba la descripción de las cosas en lugar de la composición de personajes, en la que las historias derivaban con ritmo cansino en lugar de atrapar al lector con intrigas tensionadas por el suspenso, también escribía ensayos en los que defendía sus posiciones estéticas.

En *Por una nueva novela*, de 1958, en un capítulo titulado «Naturaleza, Humanismo, Tragedia», nos da su posición respecto de la hegemonía teórica sartreana desde la publicación del manifiesto *¿Qué es la literatura?*

¿Humanismo? Era inevitable mencionar esta ideología moralizadora cuando no cesa de repetirse que la finalidad de la revolución es la de crear un Hombre Nuevo, y que para generarlo el hombre viejo debe ser destruido. Una doble tarea que exigirá de parte del escritor que investigue la presencia de eso viejo y el brote de eso nuevo, en las cosas y en los instantes en que se despliega la existencia.

Para Robbe-Grillet es una literatura caníbal que todo lo humaniza, que se lo traga todo, que en todo ve al ser humano, que hace de la especie una gran cabeza que se mira a sí misma y no deja nada afuera.

Si Dionisos cuando reflejaba su rostro en un espejo lo que veía era el mundo, en este caso la naturaleza cuando quiere verse a sí misma, ve a… Sartre.

No existe nada que no sea este bendito Hombre, y si la fenomenología sartreana había pretendido ventilar el pensamiento con la figura de una conciencia que era puro vacío, explosión y trascendencia, un arrojarse hacia el mundo, terminó su periplo al llenarse de contenidos, de mandamientos, de obligaciones, de deudas, de misiones, para, finalmente, convertirse en una pesada bolsa

moralizadora.

Pero a fines de la década del cincuenta la posguerra había terminado. La culpa de la Ocupación podía saldarse. El general De Gaulle terminó el proceso descolonizador. La Guerra Fría se había entibiado. El ideal revolucionario estaba huérfano. El Partido había mostrado su otra cara cobarde, oportunista y traidora. La épica de la Resistencia podía ser recordada consultando los archivos pero no era más que pasado.

Una nueva era comenzaba. El escritor estaba libre y liberado de las obligaciones connotadas por el filósofo del compromiso.

Robbe-Grillet no es un paisajista, no en el sentido ecológico. No ostenta pureza alguna, por el contrario, es amoral. Describe una cierta naturaleza de las cosas, pero intenta anular la conciencia. En la nueva literatura se pone de moda eliminar a la psicología, a la interioridad, a la reflexión de un ojo supervisor. Se da una notificación de despedida a los jueces y diagnosticadores. Una lente transparente mira y recorre pasamanos, floreros, alfombras, un rostro, una mujer sorprendida. El cine es un arte gemelo de la nueva novela, Alain Resnais hace de contrapunto. No pasa nada, nada altera la narración. Se hace de la monotonía un arte. Un verdadero ateísmo devuelve un mundo deshumanizado. Se escucha el silencio. El tiempo no sucede, simplemente está, a veces vuelve, y se repite, o se copia a sí mismo.

El aburrimiento que todo lo espesa, no es el de los *dandys* ni el del *flanêur*. Robbe-Grillet no es un poeta maldito sino un agrónomo de profesión, un ingeniero, no pertenece al mundo de los artistas. Mide, calcula, enumera.

En el mundo de *La náusea*, Sartre también entregaba las cosas incoloras, sin significado, brutas en su materialidad, y a los hombres deshumanizados como muñecos a cuerda

discontinua. Pero producía angustia, y opresión. Ahora no, nada produce, ni siquiera felicidad.

Robbe-Grillet afirma que la prédica humanista invoca un sentimiento trágico. Justifica la desdicha humana. Impone mitos de profundidad, no soporta que los objetos estén fuera de su control y odia la distancia entre el hombre y las cosas.

Ese gran hombre que se invoca, no hace más que recuperar todo, nada queda fuera de la voluntad de significar. Una atmósfera antropocéntrica no deja restos. Respiramos al animal humano en cada rincón y anulamos lo que le es extraño. Nos reconocemos y nos reencontramos a nosotros mismos ya sea para escupirnos o aplaudirnos.

Nuestra prosa humaniza lo que no nos pertenece. Metáforas narcisistas nos describen que el tiempo es «caprichoso», la montaña «majestuosa», la selva «implacable». Una sola cuna alberga al universo con una red de analogías y conexiones solidarias.

El cosmos y yo unidos en un pacto metafísico. La tragedia es el último invento del humanismo, sella una comunión dolorosa en la que bendice el mal, se redime en el fracaso y la locura, y pide más dolor.

Robbe-Grillet es hedonista. Los placeres de ninfas y efebos alegran su ambiente. Es un agrimensor sibarita. Las diferencias lo alegran mientras el tragicismo ético las subsume en un mismo abismo.

El escritor humanista y trágico es un individuo que se encierra en un cuarto vacío y grita que lo dejaron solo. Llama y nadie responde. Habla de absurdo, compromiso, náusea, soledad y suicidio. Ni se le ocurre abrir la puerta y salir a jugar. Aprecia más el desgarramiento que las distancias, y cuando las acepta, esas distancias son falsas. Separaciones dolidas y reconciliaciones apuradas.

Al humanista le encantan los personajes dobles, las

prostitutas puras, los sádicos por amor, los justos obligados a los actos injustos, los dementes por lógica. La dulce ambigüedad de la existencia.

Todo este arsenal que conjuga filosofía de la existencia, el compromiso literario, el humanismo irredento, la tragedia al por mayor, hay que meterlos en una caja y tirarla al Sena. Chau posguerra, fue una hermosa e intensa década, es hora de cambiar.

El joven Foucault también debe dirimir sus deudas con las autoridades filosóficas de su tiempo. Se había formado de acuerdo con el tándem entre fenomenología y marxismo, y los había puesto por escrito en sendos trabajos sobre la psicología existencial y las enfermedades de la personalidad.

Los conceptos de alienación, ideología, hasta de reflejo, fueron contemporáneos a su breve militancia en el Partido Comunista. Luego, abrumado por sus propias crisis, y necesitado de respirar nuevos aires, viaja por el mundo y recala en la helada Upsala en donde descubre un fondo bibliográfico sobre historia de la medicina y de la psiquiatría.

Se dispone en los finales de la década del cincuenta a escribir su tesis sobre la historia de la locura. Mientras tanto se interesa por la literatura y de acuerdo con su lectura de Klossowski, Bataille y Blanchot, incursiona en las producciones literarias de la condenada *belle époque*.

Como otros en la misma época —Michel Butor, Robbe-Grillet, Julia Kristeva— lee a Raymond Roussel, un poeta y novelista de aventuras extraordinarias, que inspirado en Julio Verne, convierte sus novelas de ciencia ficción en delirios oníricos. Sus máquinas no tienen utilidad alguna como sí las tienen en el positivista Verne. Son «máquinas de gloria pura», según Foucault en *Raymond Roussel.* No son submarinos a todo confort ni globos aéroestáticos para contornear el mundo, se presentan como dispositivos

absurdos que riegan plantas de metal, pórticos coloreados por los que pasan lombrices y muñecos de cera que escupen monedas.

Un mecanicismo sin sentido al interior de historias que modifican la trama sin preaviso y se diluyen sin justificación.

Foucault le da un tratamiento especial a un librito de Roussel, *Cómo escribí algunos de mis libros*, y destaca la receta de la creación. La famosa creatividad de la que hace gala no tiene otra musa que la arbitrariedad de un procedimiento por el cual se escriben dos frases de sonido homónimo, como la mentada oración que habla de una mesa de billar, su felpa verde y las bolas blancas, y otra frase que habla de una jungla, una tribu y una cautiva blanca, y el autor ante estas dos incongruencias, introduce una tercera frase para mediar con las anteriores, y luego otra que continúa el mismo ejercicio y así va creando lo que se supone que es una historia. O una fábula, fabulosa.

Este procedimiento imitado en nuestra literatura por César Aira, se calca sobre la sintaxis del sueño. Basta recordar alguno de nuestros sueños, si es que llegamos a albergar un resto onírico una vez despiertos, con sus absurdos y sus divertidas excentricidades. De atenernos a la forma sin buscarle interpretaciones ni reduccionismos que reestablezcan el sentido común, no estaremos lejos de ciertas historias de Roussel y Aira.

Pero se puede dar el caso de que así como nos divierten los despropósitos de las asociaciones locas de nuestro sueño, no nos entretenga del mismo modo el sueño de los otros, y menos cuando lo cuentan.

Contar un sueño anestesia su magia. Lo fantástico de los sueños que son fantásticos de por sí, es que nos visitaron de noche, y no tanto porque Hipnos, el dios del sueño, visite a un vecino. Lo mismo ocurre con la memoria. Un recuerdo

imprevisto o un *déjà vu* que atraviesa muestra mente, nos sorprende de un modo que resultará difícil comunicar a un interlocutor o víctima de nuestro asombro.

Foucault elige este libro porque tiene un propósito desmitificador. Pretende mostrar la gratuidad del acto escritural. La palabra escritura sustituye a literatura. Es un universal que reúne todo tipo de actividad narrativa. Se concentra en la materialidad del texto. Desarma todo intento de bucear en profundidades. La superficie de la letra y la combinatoria de los signos evitan la búsqueda de sentidos previos.

La época clásica por intermedio de sus dos modos privilegiados de expresión: la retórica y el teatro, suponían un lenguaje originario ya fuere la palabra de Dios o la lengua natural. Pero ya desde el siglo XIX, el puente que unía el mundo representacional se rompe, y el arte se autoimplica. Se desdobla y se refiere a sí mismo. Con el lejano y pionero anticipo del Quijote, el libro habla de libros y de bibliotecas, y la pintura pinta cuadros de museos.

Foucault en una conferencia en Túnez que puede leerse en *La peinture de Manet*, estudia la pintura de Manet, subraya su función de archivo, su carácter de pintura documento. Además, destaca la materialidad del lienzo como orientador del trazo. Chateaubriand, (*Langage et littérature*, de 1964) es mencionado por su afán de gloria encarnado en su nombre de autor grabado en un libro, y su deseo de ser depositado en un anaquel hasta el fin de los tiempos. Flaubert escribe sobre las alucinaciones de San Antonio (en «La Bibliothèque fantastique. À propos de *La Tentation de saint Antoine* de Gustave Flaubert», de 1967), cuyas visiones provienen de una bibliografía exhaustiva.

El libro es rey, el texto el resultado de su composición, y la escritura su modo de funcionamiento. Pero por otro lado, el lenguaje se dispersa, pierde identidad, y una nueva

tradición invoca el murmullo infinito del decir, lo informe como la cima de la expresión, el vacío como meta de la escritura.

Se crea así lo que Foucault denomina una «ontología formal de la literatura». En ella no hay sujeto ni referente. La presencia de Borges en las citas de los autores de la época se manifiesta en las figuras del laberinto y los espejos. Espacios duplicados, meandros de perdición. El circuito infinito de la biblioteca genera el sueño del libro de los libros. Todo es letra. Foucault desdeña todos los falsos afueras que subliman la lengua en un más allá, como los que invoca la mística.

La pasión por la imagen, el ansia de figuración, aquellos que quieren detener la deriva del lenguaje y fijar el rostro de un sujeto, muestran la impaciencia de quien quiere acabar y echar un ancla para no perderse. La forma resulta de una decisión. Ni Dios, ni ausencia de Dios, ni palabra justa, equilibrada o diversa, ni palabra solidaria, ni el secreto o la desesperación, ni el éxtasis, la palabra no se referirá a otra cosa que a ella misma.

De este modo intentará quebrar las tablas de la ley literaria instituida por Sartre. La idea de que escribir es comunicar, que la palabra es un puente entre los hombres, y que cada expresión lleva sobre sí el peso de la humanidad, esta misión redentora convertía al escritor en un heraldo.

Por eso la discusión giraba alrededor de algunas palabras que hacían de *pivot* como «responsabilidad». Por el pesado fardo de promesas y memoria, las palabras tenían consecuencias. Para el escritor comprometido, la escena del escritor no es la infancia tutelada ni inocente. Vimos cómo la discusión entre Sartre y Bataille ponía en escena a un adulto y a un niño.

Cuando Witoldo Gombrowicz por la misma época habla en sus escritos de «inmadurez», obtiene la atención de los

lectores franceses. Un polaco habla de la deformidad y de la impostura de quien quiere congelar sus gestos y dar señal de autenticidad. Se mofa del «maduro». El pretendiente a eliminar «la pose», esa fuerza de la mirada del otro que impone nuestra gestualidad, no puede evitar el ridículo de exhibir involuntariamente su esfuerzo por disimular su juego.

Es cierto que Sartre hablaba del «mozo que juega a ser mozo» en el ámbito que tan bien conocía como el de los cafés de Saint-Germain. El rasgo más agudo de su inteligencia era su sarcasmo que desvestía «el espíritu de seriedad» del burgués que calibraba la mirada de sí para lograr respetabilidad. Ostentaba su «ser».

Sin embargo, la vigilancia ideológica que nos obliga a decidir entre un bien y el mal, en amigo o enemigo de la humanidad, crea una conciencia de clase que tatúa en nuestra espalda nuestra identidad social. Una máquina de suplicios como *En la colonia penitenciaria* de Kafka se pone en funcionamiento para recordarnos nuestra pertenencia de clase.

Foucault para despejar la atmósfera penitente, retrotrae y desplaza nuevamente la mirada a los trabajos de Bataille, entre otros. La sexualidad, la locura, el juego, hacen que la libertad busque otras vestiduras. El espíritu de seriedad era de izquierda, hablaba en nombre de la revolución, pero ya no era subversivo, por el contrario, se había osificado, era conservador, un dispositivo de vigilancia.

Un nuevo Nietzsche, el filósofo que se volvió loco, el libertino Sade que convierte a la sexualidad en un aparato perverso de antirreproducción, la fisura de una víctima de la Ilustración como la del poeta Hölderlin, los tratados de lingüística psicótica como los de Wolfson y Brisset, las alteraciones en el mundo de las semejanzas y el vaciamiento de las metáforas —matrices de convencionalismos y lugares

comunes—, la descentralización del signo por el modo en que Paul Klee y René Magritte trasplantan figuras y letras y diluyen los referentes por la vía de la repetición de similitudes (las arvejas de Magritte no son «semejantes»), muestran un trabajo de pensamiento intenso para deshacerse del corset ideológico.

Cambia el vocabulario. Nuevos objetos teóricos son analizados. La palabra «irresponsabilidad» pierde su atributo pecaminoso, y se hace permisiva. Autoriza el juego. No proscribe la gratuidad del acto de escribir. Reivindica a Bataille y su idea de que el arte es un lujo, un regalo que se hace a sí misma la humanidad, y que sin él pierde si no su esencia al menos su gracia.

Aquella escena que contaba Vladimir Nabokov del bombero que atraviesa el fuego para salvar a un niño pero que se toma otro segundo para rescatar entre las llamas a su juguete, es el blasón del significado del arte.

El saber jovial o «gai savoir», sostener que la literatura antes que otra cosa es invención, pura concepción, que escribir no es lo mismo que hablar, que el grafo no es una voz impresa con tinta negra y seca, que los textos se componen y que sus claves y notas no traducen la inmediatez de las cosas, que la letra es opaca y que no representa a un sujeto ni alude a un objeto, si bien no restituye los principios del surrealismo cuya poética estaba saturada y parecía ingenua, crea una nueva vanguardia.

Foucault enriquece el vocabulario que será dominante durante la década del sesenta. No se trata sólo de palabras sino de ideas. El librito de Roussel derriba el monumento al creador. No hay musa ni secreto ya que todo es visible. Las formas pasan de unas a otras en un proceso de metamorfosis infinito. Si a palabras semejantes les corresponden cosas diferentes, sólo hay juegos de palabras. Por lo tanto, dice Foucault, «una vacancia absoluta del Ser».

Repetición y diferencia entre las palabras y las cosas, la interrupción de la chatura del lenguaje convencional por la duplicación y la virtualidad que predominan en el mundo literario, cercena la pretensión del sujeto a controlar la lengua, pasará a ser un objeto de burla.

En la obra de Roussel hay una doble dimensión entre superficie y profundidad por la que hay una frase nuclear y un despliegue cuya estructura tiene la forma de estrella. Una curva que une las distintas puntas sagitales es la que conforma la historia.

No hay comunicación semántica entre las frases. Tampoco hay un origen de los acontecimientos, ya que lo primero es el azar. Hay un poemario de Roussel, *La doublure*, que traducimos por «dobladillo», que muestra que lo que se ve es lo invisible. De acuerdo con «La carta robada» de Poe, analizada en sus seminarios por Jacques Lacan, el eco es más fuerte en el silencio, y lo oculto es lo patente.

En la crítica literaria de la época se hizo dominante un estilo de escritura y de fabricación de imágenes. Se inspiraban en los textos de Blanchot de tradición mallarmeana, en los que el oxímoron se distribuye en las frases. Lo posible es imposible; lo real, ficticio; lo verdadero, falso; lo original, un simulacro; la noche, el día. Y recíprocamente.

Un juego a los escondites entre ausencias y presencias, que exigen del lector una infinita paciencia para quedarse sin nada. Ni siquiera con el consuelo instrumental de aplicar dicha modalidad para menesteres propios.

A lo sumo podrá repetir el esquema sin entenderlo del todo.

Un paradigma teórico inspirado en el psicoanálisis lacaniano, en un concepto del inconsciente que no se piensa

como un suelo firme sino como falla de la conciencia; si además se le suma una nueva lectura de Nietzsche de inspiración heideggeriana de acuerdo con Klossowski, en el que el concepto central es el Eterno Retorno de la diferencia, si los trabajos de los lingüistas muestran que la lengua tiene una estructura propia independiente de la acción y la voluntad del sujeto, entonces, indudablemente, no hay por qué sorprenderse de que el laberinto y el espejo sean las dos imágenes de la prosa dominante.

Dice Foucault que entre el Ser y el Doble, el intersticio es el lenguaje, y que la existencia no tiene otro formato que el que le otorga la lengua.

Hay más cosas que palabras, por eso hay lenguaje. Por un lado, agrega Foucault, hay una miseria del significante, una carencia esencial, y por el otro, una fiesta —doble aspecto que describía Platón en *El Banquete* al caracterizar al dios Eros—. Una dinámica y una inventiva estimuladas por un casillero siempre vacío que impulsa la movilidad de la letra nos definen lo que Foucault redefinirá como una «ontología del significante».

Literatura y poder

Mientras los despojos del debate entre Sartre y Camus, aún no se habían retirado del campo de batalla, cuando Merleau-Ponty comenzaba a hacer su balance y su autocrítica para distanciarse del marxismo, voces apenas audibles y libros poco leídos establecen la distinción entre escritura y comunicación, más aún, frente a la evidencia de la palabra, definen a la escritura como una contracomunicación. Por ejemplo, los primeros escritos de Roland Barthes.

En *Le degré zéro de l'écriture*, de 1953, afirma que incluso en la escritura política, en el arte del panfleto en el que la oralidad aún se escucha, aun en ella, se presenta lo literario.

La escritura política tiene por finalidad la glorificación o la intimidación. En la literatura marxista se le agrega un lenguaje de conocimiento y en la escritura estalinista cuenta lo policial. En este último caso, cuando se castiga al disidente por el delito de atentar contra seguridad del Estado, Barthes dice que se trata de una lógica tautológica como la que sostiene que un criminal es aquel que comete un crimen.

Llama «escribidor» a una figura intermedia entre el escritor y el militante. Dice que la literatura comprometida creó un ideal moralizador y la convicción de que la escritura es una praxis eficaz.

El resultado es que el intelectual lucha contra su propio prestigio literario y se aliena en una paraliteratura obsesionada con la salvación colectiva.

La escritura revolucionaria en la que la inflación del tono y el énfasis remeda una intención de penalidad —tal como confesaba padecerla Camus— en esta voluntad de atacar y persuadir, lo literario ha de ser inevitable, y la escritura de los intelectuales por buscar la eficacia sin perder el estilo, se tornará impotente.

Así lo declara Barthes, aunque esta afirmación es problemática. ¿Impotencia? Sin duda que la firma de decreto por el cual se declara una guerra tiene efectos sobre lo real que no puede tenerla un «Yo acuso» de Zola. Pero el poder de la palabra varía en su fuerza y en poder transformador. Difícilmente carezca de todo efecto más aún si se trata de una palabra autorizada, de una firma.

En una entrevista que le hace Claude Lanzman a Sartre en los años de la guerra de Vietnam y la constitución del tribunal Russell, Lanzman lo interroga sobre la compatibilidad entre sus tareas relativas a las denuncias sobre violación de derechos humanos y crímenes de guerra de parte de las fuerzas norteamericanas y sus aliados en el

Sudeste Asiático, y su trabajo de escritor dedicado a su monumental obra sobre Flaubert.

Insiste, además, en que el círculo de amigos del escritor le pide abandonar sus compromisos políticos para terminar lo que consideran su obra maestra.

Sartre responde que quienes opinan así, no entienden lo que es un intelectual. Su libro sobre Flaubert tiene sentido, si al mismo tiempo está comprometido con causas como la de denunciar lo que acontece en Vietnam.

Señalemos que pocos años después, en momentos en que Benny Lévy es casi su único interlocutor, este le pide a Sartre abandonar el Flaubert para participar de pleno en la lucha revolucionaria del grupo Izquierda Proletaria.

Sartre deberá dar explicaciones para este pedido contrario al anterior.

Lanzman lo interpela sobre la eficacia de la acción de un tribunal de notables de la cultura, que no tiene la potestad de cambiar el curso de los acontecimientos, sin peso político, sin tener la posibilidad de obtener compromisos vinculantes y acuerdos duraderos, y que no parece ser otra cosa que la exhibición de dos premios Nobel —Russell y Sartre— en poses de autocomplacencia.

Le recuerda además que rechazó el premio Nobel por su actitud contraria a distingos e investiduras oficiales, y que ahora parecería que usaba esas mismas prerrogativas por causas nobles que también invocan cuestiones de prestigio.

Pero si queremos volver a Sartre y recomponer una vida y un pensamiento que tuvo las abolladuras de toda persona que haya vivido en este planeta, las que puede llegar a tener un ser humano una vez que sale a la calle y no se refugia en una ilusoria madriguera, si dejamos por un momento el dedito acusador y el martillo de rematador que busca coherencias, surcos continuos y lealtades absolutas, sugiero

escuchar las siguientes palabras.

Sartre dice que rechazó el premio Nobel porque esos premios separan, y él no quiere estar separado del resto de la gente. Y que cuando dice que es uno más en la muchedumbre, o que es un hombre cualquiera, es porque cree que nos definimos como hombres en el amor, en la muerte, en relación a la familia, en los afectos, en las ideas, y en eso nos juntamos, son esas las situaciones, las que vivimos con intensidad, y Sartre no quería ser integrado en separadores de los que forman parte distinciones que enaltecen de un modo artificioso y falso el trabajo intelectual.

Y respecto del Tribunal, considera que justamente su utilidad es que está formado por hombres como Russell y él, es decir, con intelectuales.

Subraya la palabra, porque de acuerdo con su punto de vista, un intelectual no tiene poder. Y esa inutilidad es fundamental cuando hablamos en términos de derecho y de justicia.

Sartre dice que la justicia se basa en la fuerza. Si hubo un juicio de Nüremberg como el llevado a cabo en la posguerra, es porque hubo un vencedor, los aliados. En caso de victoria nazi, en el banquillo de los acusados habrían estado el general Eisenhower y sir Winston Churchill.

Sólo ciudadanos sin fuerza, sin poder, pueden hacer valer la fuerza del derecho en lugar del derecho que impone la fuerza.

No a la diferencia, sí al derecho, no al poder. Y sí a la contradicción. Porque Sartre sostiene que el intelectual no supera la contradicción, la debe vivir, no tiene alternativa, una contradicción como la que vive entre su obra y su compromiso con sus semejantes, la contradicción entre su impoder y su deseo de justicia.

Pero por otro lado, no podemos ignorar que las palabras tienen consecuencias. En su reciente libro, *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Michel Surya recupera del arca de objetos olvidados los textos de Maurice Blanchot en su militancia en la extrema derecha durante su juventud, sus escritos en publicaciones antisemitas, y pone en cuestión el silencio del escritor respecto de su pasado. No sólo eso, sino que llama la atención sobre la condena inapelable que Blanchot lleva a cabo en casos como el suyo en años posteriores. Acusa a otros de fascismo y se exculpa a sí mismo.

Por supuesto que no es el único ejemplo, abundan. La pregunta de Surya es la siguiente, parece simple enunciarla aunque no tanto responderla: ¿el pensamiento tiene consecuencias?

Es una buena pregunta, más aún para lo que en este libro estamos analizando. Los filósofos e intelectuales franceses han dado giros de ciento ochenta grados como trompos ideológicos. Hemos dicho que dicha versatilidad no debe entenderse como muestras de oportunismo al estilo de los políticos que pasan de un bando a otro de acuerdo con quien ocupe el poder.

Por más posturas políticas que los intelectuales hayan adoptado, su poder no varía; siguen siendo escritores, su labor se agota en las publicaciones que no siempre se venden como *best sellers*, y que si siguen llamando la atención es por la calidad de sus argumentaciones.

Aun los sofistas griegos cuando no hablaban en nombre de la verdad como pretendía Platón, debían ser duchos en su arte para poder atraer a sus clientes y se diferenciaban de acuerdo con sus habilidades.

La palabra «poder» es engañosa. Las dos impotencias resaltadas por Sartre y Barthes, no resuelven el problema. Tenía razón Foucault cuando decía que el poder no es una

cosa, un botín o algo que se posee sino que se ejerce. Y la palabra autorizada, el área de influencia que en nuestra sociedad tiene el conocimiento, o el prestigio de las artes y las ciencias, hace que los que firman en su nombre tengan peso cultural. Sartre señala que su nombre habla en nombre de los sin nombre, no tiene otro poder que el de su denuncia y el de su reclamo por derechos del ciudadano común o de las víctimas civiles. Pero si bien es cierto que no tiene el poder de los jueces de Nüremberg, su palabra ha sido no sólo escuchada sino que determinó la conducta de miles de lectores.

Lo que no quiere decir que los escritores manipulen a sus lectores ni que profesores que no han hecho más que bajar líneas ideológicas laven las cabezas de sus alumnos. No hay poderes que anulen la capacidad de reflexión de nadie. Se necesita la voluntad y la complicidad de los interlocutores.

Pero si de responsabilidad se trata, no puede obviarse el hecho de que sí, más allá de su ponderación política, el pensamiento tiene consecuencias.

Por lo que la afirmación de Barthes sobre la impotencia del autor de escritos revolucionarios o panfletos políticos, no los hace meramente literarios.

Cuando Barthes escribe este libro sus preocupaciones políticas lo acercan a las posiciones que aún se dirimen en el universo sartreano. Lo demuestra su interés por la escritura blanca, de «grado cero», una escritura indicativa y periodística como la de Albert Camus. Pero su interés por la literatura va más allá de sus consecuencias ideológicas.

El aspecto formal también le interesa. Las presencias de Flaubert y Mallarmé se repiten, y aquellos dos momentos en el desarrollo de la novela moderna y en la poesía, por el que el escritor concibe a su labor como un trabajo y no como una inspiración genial, y a la prosa como un desafío estético mayor; junto al poeta que escribe para borrar sus huellas en

un acto suicidario, tanto uno como otro serán modelos para armar y desarmar de la futura crítica literaria.

Fija el año 1850 para el inicio de la modernidad literaria por ser el momento del fin del liberalismo. Se le plantea al escritor un problema de justificación. Es una conciencia desdichada. Su compromiso será con la forma, y la búsqueda de un estilo y de un tono determinará su responsabilidad como escritor.

Se pregunta por la construcción de lo verosímil en la novela, la institución del pasado indefinido (*le passé simple*) y la tercera persona por la que se trasmite el sentido de la acción de los personajes novelescos y se crea el «gesto fatal en el que el escritor señala su máscara», los modos en que se le da a lo imaginario la garantía formal de lo real a partir de una sinceridad originada en muecas falsas.

¿Por qué creemos en la ficción?

Hay una incursión diferente al interrogante de Sartre que volcaba todo el peso en la lucidez del compromiso entre autor y lector, ahora se trata de la ensoñación, de su mecanismo y sus efectos.

En su ensayo *Sur Racine*, de 1960, Barthes propone una lectura alternativa a la del marxismo que tiene la premisa de un análisis histórico e ideológico del autor y de la obra, como la de Lucien Goldman en *Le dieu caché*: *étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, de 1959.

Se trazará así la distancia entre una lectura que parte de la ideología y la historia para explicar una obra, de otra de la que intentará dar cuenta Barthes.

El filósofo franco-rumano, discípulo de Georg Lukács, interpreta la obra de Racine de acuerdo con el modelo marxista. Lo que le interesa es recrear el marco de la concepción del mundo del dramaturgo poeta, el fondo

ideológico que explica su obra. Define la visión del mundo como el conjunto de aspiraciones, sentimientos e ideas de un mismo grupo social.

Goldman asocia la figura de Racine con la de Pascal, y a los dos con la lucha ideológica al interior del cristianismo después del concilio de Trento. Jansenistas y jesuitas se enfrentan en la cuestión de la gracia y de la predestinación. También se oponen en la vida cristiana que hay que llevar en la tierra para salvar el alma.

Se explica a Racine por el contexto histórico y su ideología. Goldman se refiere a lo que llama las estructuras significativas globales de la visión trágica. Critica los intentos de corrientes filosóficas como el racionalismo y el empirismo, que muestran su insuficiencia frente al pensamiento dialéctico.

De la obra hay que remitirse al individuo y luego al grupo social. Se trata de un esquema clásico de lo que fue la sociología marxista de la cultura. Dice que la conciencia trágica en los siglos XVII y XVIII, desde Pascal a Kant, muestra la transición del individualismo racionalista a un porvenir que no podía sino ignorar.

El pensamiento dialéctico con el trabajo superador de la negación y su síntesis, resolverá las paradojas del pensamiento trágico.

De este modo, Goldman interpreta una obra de arte como un eslabón en la marcha de la historia, en la que los conflictos de clase —en este caso *la noblesse de robe* (nobleza de toga), *la noblesse d'épée* (nobleza de espada) y la monarquía— explican la obra de filósofos y escritores a quienes considera como el signo de mayor conciencia posible de su tiempo.

No pueden pensar más allá de su horizonte ideológico; sólo en un fin de la historia, una vez que la filosofía marxista

se corone como la concepción del mundo de la única clase universal posible, la totalidad del conocimiento será uno y el mismo que la totalidad de lo real.

Es un hegelianismo puesto sobre sus pies, de acuerdo con las generalidades marxistas de la época.

La lectura de Barthes es totalmente diferente. Teníamos la sensación de que describiendo el contexto histórico y el conflicto ideológico que enfrentaba a determinados grupos sociales, la obra de Racine se nos tornaba comprensible más allá de los siglos transcurridos.

El marxismo se convertía en un sentido común, y nadie podía dudar de que una obra no era sino la representación de las luchas sociales, de las posiciones de clase, y de las ideologías dominantes ya fueran religiosas o políticas. Además, los cambios en los modos de producción, la decadencia del poder feudal y la nueva concentración de riquezas y poder en la monarquía, nos mostraba el encuadre histórico de la literatura en cuestión.

Pero lo que hace Barthes es ignorar este marco aparentemente imprescindible y remitirse a la superficie del texto, a lo que dice, a los espacios en los que se mueven los personajes, a los cambios de tonalidad, los estados de ánimo, los símbolos en juego.

Describe con minuciosidad los detalles aparentemente insignificantes, y no hace otra cosa que lo que proponía la fenomenología y su afán descriptivo, sólo que en este caso se lo hará sin la presencia del faro luminoso de la conciencia.

Se trata de los espacios, de la topografía en la que se desarrollan las escenas, de las cámaras, las puertas, y las paredes como separadores y puentes comunicativos de la acción; por otra parte se detiene en la importancia de una cincuentena de personajes de once tragedias, cuyos vínculos pasionales van del erotismo entre hermanos, a las

invocaciones de cuerpos ausentes.

Analiza lo que denomina combates míticos entre la luz y la oscuridad, el fetichismo de los ojos, la voluntad de poseer al semejante y adueñarse de su libertad, los reclamos por la ingratitud y la dialéctica entre frustración y sadismo.

Los chantajes amorosos, las humillaciones, las agresiones verbales, la denuncia de la mala fe de la opinión pública, la función de los pronombres personales. Ironías, chicanas, blasfemias, la lengua heroica, todo un arte de la maldad.

Como también un teatro de la pura pasión en el que la soledad de a dos es protagonista. Dios también está presente pero esta vez redimido por los hombres, junto a otros individuos que asumen la culpa paterna.

Una trilogía entre la sangre, la ley y el padre, que convierte las relaciones opresivas en punitivas. Pactos de fidelidad que terminan en la desdicha y otros que provocan estados de pánico. Variación en las conductas frente a situaciones de conflicto, los personajes que huyen, otros que las provocan. Evaluaciones de partes del cuerpo, las bocas falsas y las frentes transparentes, los ojos que trasmiten la verdad.

Un análisis de lo que define como «logos raciniano» en el que la función de la palabra es mediadora, aunque fracase en su intento.

Barthes dice que la tragedia es un fracaso que habla de sí, inmoviliza la contradicción y rechaza las mediaciones a través de un mito. «La tragedia es el mito del fracaso del mito», pero lo supera porque la tragedia es teatro, es decir, un espectáculo.

Si había un conflicto entre el ser y el hacer, el dilema existencial se resuelve en el «parecer» de la representación.

En un capítulo de su texto sobre Racine, *Histoire et littérature: àpropos de Racine*, Barthes señala que una obra no

solamente es un signo de época sino que se le resiste. La obra, dice, se escapa de la historia. Por un lado la literatura es una institución y una creación artística puede tener una faceta psicológica. Es posible analizar la función literaria en la época de Racine ya que se movía en tres ambientes: el centro de estudios jansenista de Port Royal, la Corte y el teatro. También es de utilidad tomar en cuenta la formación intelectual del público. Sin embargo, estos datos de una sociología de la cultura, presuponen interpretar la obra como el efecto de una causa, como un producto del que es necesario recorrer su génesis, y no como un signo o un significante.

La relación entre significante y significado no es directa ni siquiera mediada por eslabones escalonados. Todas las mediaciones de un pensamiento dialéctico son parte de un proceso totalizador.

¿Qué sucede cuando no existe tal totalidad? Barthes cuestiona la creencia de que una obra significa el mundo, o que expresa una realidad. Pregunta: ¿en qué momento o en qué nivel debe detenerse o interrumpirse la significación? ¿Cómo diagramar la actualidad o el presente de una obra?

Nombra una serie de obras de Racine como *Athalie*, ¿tendrá que ver con la restauración monárquica en Inglaterra? O en el caso de *Mithridate*, ¿la obra tendrá que ver con la crisis política de 1671 en Turquía?

O si la obra significa al autor, ¿en qué nivel de su persona fijar la significación?

Barthes sostiene que cada signo es ambiguo. La idea de que las concepciones del mundo, las ideologías, los contextos históricos, los datos biográficos, explican una obra supone una univocidad de significado que es inexistente.

Por cada signo hay múltiples significados. Y los críticos que creen que con su metodología abarcativa dan cuenta de

una obra como producto de su tiempo y no como signo polivalente, son, de todos modos, semiólogos que no se atreven a decir su nombre.

Toda lectura de Racine, concluye, es un test proyectivo. Sobreimprimimos nuestras necesidades hermenéuticas y pensamos de acuerdo con una imagen orgánica que supone que nada nace de la nada.

Respecto de la vida del autor y su relación con la obra, su vínculo está lejos de ser mimético. Un personaje no nace necesariamente de una persona, puede generarse por una pulsión, un deseo, una resistencia. Los sentidos no tienen por qué ser analógicos, hay filiaciones invertidas, fenómenos de negación y compensación. No son menos fecundos que los de imitación.

¿Y si la obra es lo que el autor desconoce o no ha vivido? ¿Si lo que tiene importancia son los procesos de deformación?

Por eso, sugiere, Racine se presta a diversos lenguajes: psicoanalíticos, existenciales, trágicos, psicológicos.

Operación pinza: contra el compromiso

Cuando Foucault en *Las palabras y las cosas* anuncia el programa teórico para la constitución de «una Ciencia General de los Signos», no hace más que nombrar la pretensión cultural de la nueva generación de filósofos. Se trata de adscribirse al valor de la Ciencia, pero no de una ciencia en el sentido positivista sino una ciencia revolucionaria, un conocimiento que sea disruptivo, subversivo, con los conceptos adecuados para la tarea.

Este deseo de revolución no será político ni ideológico sino teórico, configurará nuevas problemáticas, inventará un vocabulario, y tendrá nuevos objetos de pensamiento.

De las disciplinas invitadas a este ágape epistemológico, la principal es el psicoanálisis lacaniano. Porque es en sus

seminarios a los que asisten casi todos los que escribirán los principales textos de la década, en donde se habla de la subversión del sujeto, del campo de la palabra, de la lógica del significante, de la falta y de la carencia.

La insistencia en el detalle, la mirada sobre la superficie, el rescate de lo insignificante, la idea de que lo importante aparece por distracción, son recursos del psicoanálisis aplicados al análisis del discurso.

«Discurso», otra palabra que abrirá surcos, junto a letra, a texto, a escritura, a signo. La revolución que quedó huérfana de historia, de referente político, hasta de masas, reaparece en la teoría por la vía de la discontinuidad. Revolución es ruptura, corte, salto, barre con el mito del progreso, de la evolución, de la continuidad.

Palabras como corte (*coupure*) en Althusser, fisura en Deleuze (*fêlure*), la concepción de la escritura en Derrida en desmedro de continuidades expresivas como la voz y la luz, la idea de una historia del saber en Foucault con la configuración de epistemes autónomas, la idea de escisión del sujeto en el vocabulario lacaniano, muestran las diversas facetas de un lenguaje separador y sus efectos en el pensamiento filosófico.

La crítica al hegelianismo será otro ejemplo contra las filosofías de la continuidad y la totalización.

Los fenómenos de ruptura serán priorizados sobre los de organicidad y totalidad. La historia de la ciencia es una disciplina en ascenso gracias a las figuras de Bachelard y Canguilhem, desde la física y la medicina, quienes sientan las bases de un arte del concepto. La historia se desprende de la filosofía que la convertía en una escatología, que le daba un sentido final y una explicación causal o dialéctica, y se convierte en una disciplina fragmentaria que analiza documentos y bucea en los archivos. Lo que Foucault llamaba «el trabajo efectivo de los historiadores».

Vuelve el erotismo, no lo hace a la manera en que lo presentaba Bataille, como parte de una metafísica sufriente que añora el serlo todo, sino como placer. La perversión no es concebida como una forma de la crueldad y menos como una desviación, sino como un arte de vivir y una pericia por zonas.

Será parte de la revolución de la vida, una recuperación del hedonismo que la filosofía siempre reprimió. Esto se ve en *Le plaisir du texte*, el tecto de Barthes de 1973.

Es mucha la energía puesta por el nuevo grupo de filósofos llamados estructuralistas para sepultar los años sartreanos.

Cuenta Pierre Macherey que en el momento en que Sartre publica *La crítica de la razón dialéctica*, fue invitado a presentarla en su antiguo espacio de formación, L'École Normale Supérieure. Entre el público había cuatro personas notorias: Louis Althusser, Georges Canguilhem, Jean Hyppolite, y Maurice MerleauçPonty.

Tres lo despreciaban: Althusser, maestro de los ingresantes en la institución a quienes formará en una nueva lectura del marxismo; Canguilhem, un filósofo erudito en ciencias que además es un héroe de la Resistencia, Hyppolite que presentó un nuevo Hegel a los lectores franceses, padrino de Foucault; y un cuarto, el único que lo valoró y fue su amigo, Merleau, que había compartido su filiación filosófica a pesar de no tener sus ideas, hacía años que no hablaba con el conferenciante.

En su libro *L'insoumis. Vies et légendes de Pierre Goldman*, de 1997, Jean-Paul Dollé que escribió un libro con el mismo título del que aquí se construye, dice: «... Algunos de sus camaradas (de Goldman, el revolucionario que murió asesinado en la calle luego de estar detenido por robo a mano armada en diversos establecimientos con muertos y heridos) del círculo de filosofía de la Sorbonne eran amigos

de Régis Debray y de Étienne Balibar que le trasmitieron el shock que sintieron cuando descubrieron que el tutor de filosofía (al que en la jerga de l'École Normale llamaban "*caïman*"), ese Althusser del que nadie más allá de los muros de la institución sospechaba la existencia, Debray, ferviente sartreano, recibe el primer impacto cuando Sartre, invitado a dar una conferencia en el recinto a propósito de la publicación de *La crítica de la razón dialéctica*, se hace replicar con sequedad por un cierto Althusser. En aquella famosa velada, a la que asisten también Jean Hyppolite y Maurice Merleau-Ponty, Althusser —siempre de acuerdo con Debray (que luego seguirá al Che en Bolivia) desplegó una increíble maestría dialéctica y daba la impresión a los espectadores que se anunciaba el fin del reino hegemónico de Sartre y de la fenomenología en el campo filosófico».

A pesar de estas supuestas impresiones, el filósofo no se amilana por el desinterés general y el desprecio de estos filósofos de envergadura, armado con su voluntad de hierro y su optimismo a toda prueba, se encerrará en su refugio para escribir sobre su infancia, su despertar para las letras, burlarse de sí mismo, y emprender la biografía de Flaubert por ser otro ungido a la eternidad literaria.

La batalla cultural emprendida contra Sartre congrega a dos columnas de combatientes. Una se hace cargo de deconstruir el humanismo marxista que es el núcleo de su moral y de su política, y la otra embiste contra su concepción de la literatura como una actividad comprometida con la lucha de clases.

Este combate mantiene el ideal revolucionario pero lo despoja de una terminología inconducente, de un ideologismo anacrónico incapaz de aportar el menor conocimiento de la realidad.

Es la misma filosofía la que está en tela de juicio. El desprecio de Sartre por los aportes de las ciencias sociales

como la etnología, su prejuicio ante lo que llama «pensamiento analítico», su desconocimiento absoluto de la lingüística, y su descarte absurdo del psicoanálisis, junto a su idea de un sujeto creador, de una conciencia siempre libre, de una praxis general e indiferenciada que usa el nombre de política a la vez que ignora los procesos concretos de transformación, de su visión de la dialéctica que no deja de ser un hegelianismo dogmático que hasta abusa de su vocabulario especulativo, su mitología emancipacionista, y, por si esto no fuera suficiente, sus posiciones políticas en defensa de causas que ya parecían indefendibles, y, además, la revisión de su pasado que distaba de ofrecer la heroicidad que con discreción otros filósofos no ostentaron a pesar de su militancia y de sus responsabilidades políticas en la Resistencia como Canguilhem y René Char, del prestigio de filósofos como Cavaillès, Politzer y el historiador Marc Bloch que entregaron sus vidas en lugar de pergeñar una carrera literaria o científica, todos estos elementos fueron suficientes para diagramar el escenario del ocaso de un ídolo.

La literatura fue dignificada. Sartre había denunciado la utopía supuestamente transgresora del surrealismo que distaba de ser un movimiento de una época lejana por ser una concepción recurrente del hecho literario. Una tradición francesa con varios rostros como el romanticismo y el simbolismo, resucitados cada vez que la poesía era el paradigma de la literatura.

Sartre clasifica sin rodeos a los delegados de la nueva escritura. Ser violento con palabras y totalmente estéril en el mundo, combinar intensidad con quietismo, destrucción con un enorme apetito, buscar lo absoluto en lo imposible, pertenecer a una aristocracia del consumo que habla del vacío, presentarse como místicos sin fe o de mala fe,

predicar el silencio en innumerables obras.

Volviendo a su antiguo enemigo íntimo: «Por lo demás, la literatura del período de la entreguerra, sobrevive a duras penas: las glosas sobre lo imposible de Georges Bataille no valen lo que el menor rasgo surrealista, y su teoría del gasto es un eco debilitado de las grandes fiestas pasadas, el letrismo de un producto de reemplazo, una imitación sin gracia ni espontaneidad de la exuberancia dadaísta». Así dice en *¿Qué es la literatura?*, en 1947.

Y continúa con su plataforma por una literatura comprometida: «Cuando estábamos en los bancos del liceo o en los anfiteatros de la Sorbona, la espesa sombra del más allá se extiende sobre la literatura. Hemos conocido el sabor amargo y decepcionante de lo imposible, el de la pureza y el de la imposible pureza; nos hemos sentido sucesivamente insatisfechos a la vez que buenos consumidores; hemos creído que cabría salvar la vida por medio del arte y, al trimestre siguiente, que nunca se salvaba nada y que el arte era el balance lúcido y desesperado de nuestra perdición; nos hemos columpiado en el terror y la retórica, entre la literatura martirio y la literatura oficio».

Y para dar un diagnóstico definitivo: «La función del escritor es llamar pan al pan y vino al vino. Si las palabras están enfermas, a nosotros nos toca curarlas. En lugar de esto, muchos viven de esta enfermedad (...) Ya lo sé: el propósito de muchos autores ha sido destruir las palabras como los surrealistas que intentaron destruir conjuntamente el sujeto y el objeto: era la punta extrema de la literatura de consumo. Pero hoy, como lo he demostrado, hay que construir».

Estas palabras de Sartre tuvieron la réplica de quien impuso su teoría literaria en los años del «saber»: Maurice Blanchot. Retomó la posta dejada por Bataille y la vigorizó con nueva energía. Dejó atrás los símbolos del gasto, el lujo,

la infancia, la gratuidad, la irresponsabilidad, y diseñó nuevas imágenes conceptuales como el desierto, la errancia, el murmullo, la poesía, el silencio.

«El silencio es la guerra viril por la que la decisión de callarse permite que tome forma aquello que habla sin comienzo ni fin», dice en *L'espace littéraire*.

Criticó las pretensiones del escritor de ser parte de la historia y de ser un emisor de mensajes. La función literaria, como había sostenido Barthes, nada tenía que ver con la comunicación.

«Escribir es romper el vínculo entre "yo" y "tú", es retirar el lenguaje del curso del mundo... el escritor escribe un lenguaje que nadie habla, a nadie se dirige y nada revela...»

Los intelectuales de la década del sesenta barrían con los mitos ideológicos de la posguerra. No creían tener una misión redentora. Su idea de la literatura era otra. Pensaban que el acto de escribir no tiene utilidad alguna. Los efectos en el lector corren por cuenta del lector. Quien escribe y quien lee, se someten a un acto solitario que descarta todo tipo de instrumentalidad.

Creer que la palabra escrita debe mejorar la condición humana y colaborar con la emancipación de los oprimidos, nace de un sentimiento de culpa por una acción que en nada es pecaminosa.

El hombre juega, le gusta hacer cosas porque sí, dibujar o escribir para expresar sensaciones, visiones o ideas, entregarlas a los otros como un don sin reciprocidad. La literatura es un objeto de pensamiento moderno. Antes de eso, la lengua clásica era parte de un ritual de sociabilidad que no se cuestionaba a sí mismo. Participaba de una ceremonia que no necesitaba justificarse.

Los críticos estaban de acuerdo que fue a mediados del siglo XIX que el oficio de escribir comienza a ser motivo de

pensamiento. Una escritura oficio o una escritura que se diluye en la nada, generan dos estilos de reflexión. Flaubert o Mallarmé. Pero lo que Blanchot como jefe de fila dice es que hay que soportar el hecho de que escribir con fines artísticos, es decir, con cuidado de la letra, pensando en el estilo, con el ideal de la forma, ya no tiene la legitimidad del biendecir clásico de acuerdo con las reglas de la retórica, ni de la intensidad romántica que hace de la literatura una expresión sublime o un anticipo de un estado nirvánico.

Se escribe porque sí, porque hay una obsesión que puede justificarse con cualquier argumento. Se puede evocar la postergación de la muerte como la necesidad de expresarse, o confesar que para detener el flujo de las palabras que escuchamos es imprescindible decir las nuestras, se puede frasear razones al infinito. El hecho es que ya ni la burguesía necesita a sus escribidores tal como creía Sartre.

Se escribe porque otros escriben. Escribimos porque somos lectores. Y la lectura puede inducirnos a repetir ese acto que nos fascina. Cuando haya cada vez menos lectores, habrá menos obras.

Una vez que el arte dejó de ser cortesano debió buscar su ganapán. Es el momento burgués. Y una vez que la burguesía ya no ofrecía un porvenir, el arte tiene dos caminos: uno es el revolucionario o militante, que se pone al servicio de una épica; el otro es el volverse hacia sí, y extremar el acto de escribir por escribir.

Una escritura sin patrocinios ya fueren históricos o políticos, ni siquiera está obligada a buscar temas o entretener con intrigas. Puede renunciar a la anécdota y dejar de seducir al lector que ansía reconocerse en lo que le cuentan. La escritura se puede mostrar desnuda, en su estado bruto, como pura invención, procedimiento puro, nominación caótica, arte disparatado.

Los productores de teoría

La otra columna antisartreana de la década del sesenta se introdujo por el paso del humanismo. Digo «paso» para hacer uso de la terminología sanmartiniana que dividió fuerzas para cruzar la cordillera y eligió varios pasos para atravesar la muralla blanca.

Demoler la posición de Sartre respecto de la literatura y en relación a la creación del hombre nuevo, fue una tarea ineludible para inaugurar otra etapa de la filosofía francesa. Ingentes energías intelectuales se invirtieron en la tarea. El pequeño Sartre de un metro cincuenta de estatura —no mucho menos que el tamaño de Descartes que también exigió siglos de ataque a su Cogito para crear alternativas filosóficas— era un verdadero King Kong filosófico que requirió centenas de lanceros para derribarlo.

Y de los buenos. Althusser, Foucault, Lacan, Derrida, eran maravillosos teóricos, de una singularidad inimitable, creativos y eruditos, buenos escritores, hasta excelsos, y abrieron un mundo nuevo para el pensamiento.

La única excepción de esta cruzada fue Gilles Deleuze, que siempre le fue fiel a su maestro de juventud.

Nuevos perros guardianes del orden establecido que nada quisieron saber con esas novedades a las que calificaron de modas, hicieron de Sartre una momia, y repitieron los quejidos del león herido. Ninguno quería perder sus lugares y su pereza teórica. Imitar el *Saint Genet*, o abanderarse con el prefacio a Frantz Fanon, es lo que hicieron los sartreanos argentinos con la excepción de Oscar Masotta.

Pero no hacía falta embalsamarlo. Sartre resurgirá con una nueva majestuosidad en los últimos años de su vida, lo hizo sin reivindicarse a sí mismo ni a su obra, sino, todo lo contrario, en una cepillada conmovedora, entregará sus viejas armas dispuesto a reanudar el combate en un inaudito

cuerpo a cuerpo. Si el lector me permite, dejaré ese capítulo para más adelante.

La batalla contra el humanismo sartreano y su concepción del marxismo como filosofía totalizadora y el existencialismo como su ideología, fue llevada a cabo por dos filósofos: Althusser y Foucault.

El primero creó una escuela. Impuso un lenguaje, una forma de decir, una creencia en el poder del concepto, una modalidad y un estilo. Además, y no fue poco, estableció un sistema de exclusiones. Un rastrillo teórico marcó el surco de un pensamiento binario. Y el binarismo siempre tuvo partidarios. Dividir aguas, señalar a los herejes, maldecir y bendecir, consagrar y condenar, hacía sentir a sus operadores que eran parte de una empresa importante.

Althusser parecía un león. Daba la sensación de que hablaba desde la convexidad de su frente abovedada. Una voz grave, pausada, cavernosa, un cigarrito habanero machucado y apagado teñía de magia su palabra oracular. Dictaba sentencias: esto es teoría y no ideología, esto es conocimiento y no desconocimiento, esto es conocimiento y no reconocimiento, esto es conocimiento y no imaginario, conocimiento y más conocimiento. Ciencia o ideología.

Por otra parte, leer, la palabra leer, lectura, ningún filosófo le había dado tal importancia a la lectura. Para emplear su lenguaje, podemos decir que elaboraba una teoría de la lectura.

Según esta, a los filósofos no se los lee línea por línea, en un orden de sucesión. Hay que romper el texto. Partirlo. Reordenarlo. Hacer bloques, y descomponer su orden expositivo para traer a la luz su orden demostrativo.

Estar atento a sus silencios, a los desplazamientos, y a lo que llamaba «defasajes». Althusser nos enseñó a leer filosofía, y a leer, en general. Estábamos acostumbrados a

creer en la letra de los filósofos. Buscábamos sus «ideas» para hacerlas nuestras. Cuando hablaban de angustia hablaban de angustia, cuando se inquietaban por la condición humana era en serio, y cuando nos explicaban la mirada del otro, imaginábamos que efectivamente cuando nos miran nos congelan.

Con Althusser debíamos alejarnos a distancias siderales de la sugestión del autor. No hacerle caso. Buscar las preguntas que oculta bajo las respuestas consolidadas. Enunciar los problemas implícitos en los sistemas aparentemente completos. No buscar ideas sino conceptos, no concepciones sino relaciones.

Inventó la «lectura sintomal». Fascinado por Lacan, adscribió a su pensamiento. Leer el texto como un cuerpo que habla, y que anuda compromisos entre tendencias e ideas, que por donde habla calla, y que trasmite evidencias para que no sospechemos de sus prejuicios.

La lectura sintomal es complementaria de lo que llama lectura lineal. Hay que leer más de una vez. Una de modo normal, siguiendo las pistas que traza el autor, y luego invertir el trayecto y construir nuestra lectura. De alguna manera reescribir el texto.

Por ser sujetos de imagen que heredan palabras pronunciadas por otros, estábamos obligados a luchar contra nuestro propio sentido común y contra nuestra automaticidad ideológica. Para acceder al estado teórico debíamos someternos a una ascesis rigurosa que nos permitiera una labor crítica respecto de nuestras representaciones.

Todos aquellos que proveníamos de Sartre, habiéndonos iniciado con su filosofía y su literatura, pensábamos que la filosofía era un modo de vida, un modo de escribir, de sentir, de ver el mundo, de enfrentarnos a la autoridad, de ser libres, de elegir compañeros y despreciar valores.

No usábamos la palabra «subjetividad» como fue una moda tiempo después, pero la filosofía era una herramienta para la construcción de una personalidad. Estudiábamos filosofía para reforzar nuestra visión del mundo, que era la de Sartre, y jamás sospechamos que ese bagaje estaba lleno de ropa vieja.

Cuando llegué a París en 1966, no me encontré con los cafés y los intelectuales rebeldes de sus novelas, sino con filósofos sabios y terminantes que bramaban conceptos. La palabra «ideología» que en el marxismo tradicional significaba las representaciones que los sujetos hacían de sus condiciones de existencia, traducida por los althusserianos se convirtió en veneno.

Estábamos atrapados por la ideología, es decir por la falsedad, no hacíamos más que proyectar deseos e ilusiones, y salir a la pesca de lo que nosotros mismos arrojábamos a la realidad. Entre espejos y espejismos.

Althusser como todos los marxistas, incluido Sartre, sostenía que Marx había creado una ciencia. Para Sartre esta ciencia era totalizadora a la manera de la filosofía hegeliana. Según el autor de la *Crítica de la razón dialéctica* todo se explicaba de acuerdo con un movimiento de la historia que se enriquecía con el tiempo y que maduraba hasta un fruto final. Sólo le faltaba llegar al hombre concreto, a las situaciones particulares, a la presencia del sujeto conmovido por su actualidad. Para esto le servía el existencialismo, una filosofía que hacía la descripción fenomenológica de los sujetos en situación y de la conciencia libre.

Para Sartre, las determinaciones históricas de la dialéctica marxista, la causalidad económica, para llegar a ser una explicación completa, necesitan de la presencia de la distancia que impone la conciencia y el ser para sí.

Althusser dividió a Marx en dos: el joven y el viejo. El joven discípulo neohegeliano de Feuerbach que concebía al

sujeto alienado que mediante la apropiación del producto de su trabajo se reapropiará de su esencia humana. Un materialismo humanista que denuncia a las divinidades como proyecciones celestiales de un hombre despojado. Es el Marx humanista que piensa en términos de condición humana y de sujeto libre y creador.

Pero el verdadero Marx es el viejo, autor de *El Capital*, porque en esta crítica de la economía política inglesa desmonta las contradicciones del capitalismo y analiza el motor de su acumulación sobre la base de la extracción de la plusvalía.

Este Marx ya no habla de sujetos, sino de agentes, ni de totalidad sino de estructura, ni de alienación sino de fetichismo. En el capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía, se muestra cómo la superficie en la que se presentan los objetos está generada a partir de una necesidad estructural que se reviste con formas de aparición que disimulan los mecanismos determinantes del sistema.

Salario, ganancia y renta son los modos de manifestación de la plusvalía, presencias que ocultan la extracción del tiempo excedente de la fuerza de trabajo, sin por eso ser meros espejismos.

Haciendo uso de un cierto kantismo, Althusser interpreta a Marx de acuerdo con un esquema de ilusiones necesarias como las segregadas por la razón en la dialéctica trascendental.

Los mecanismos del sistema generan formas de disimulación de la causa, son objetivas, no derivan de una conciencia engañada sino de un entramado de relaciones de poder que tienen efectos de estructura.

Los discípulos de Althusser no debíamos pensar en nosotros mismos como conciencias manipuladas por la ideología burguesa, sino pensar en el sistema que tiene

mecanismos objetivos cuyo conocimiento teórico es imprescindible para elaborar el materialismo histórico, la ciencia de la historia, sin la cual no es posible realizar ningún análisis concreto de una situación concreta, y por consiguiente, no disponer de los elementos para diagramar una estrategia de lucha por el poder contra la clase dominante.

La teoría marxista debía demostrar su cientificidad, resaltar su novedad revolucionaria, mostrar su ruptura epistemológica con la tradición filosófica, y ubicar a Marx junto Euclides, Galileo, Newton, como prohombres de la ciencia. El saber de la historia era la guía para la acción revolucionaria.

Sólo que en Althusser, la teoría se hacía infinita. A una teoría general, le sucedía otra menos general, la siguiente un poco más particular, a la que seguía una singular, y en esta sucesión de teorías nos dábamos cuenta de que todas eran iguales.

Mientras en Sartre la teoría se enriquecía con la praxis revolucionaria que por su misma dinámica aportaba novedades, en Althusser, por el contrario, la praxis era otra forma de nombrar a la conciencia, con lo que nuevamente se estaba atrapado por el idealismo filosófico.

Althusser sostenía que había prácticas diferenciadas, cada una de ellas con sus propios objetos y sus formas de producción. Hablaba de práctica teórica y de producción de conocimiento, con lo que volcaba sobre la labor filosófica la dignidad proletaria. Describía el proceso de producción de conocimiento con los mismos términos que la formación de capital. Hay una materia prima a elaborar, medios de producción teóricos y un producto final. A la división dual entre infraestructura y superestructura, la sustituyó con un sistema de prácticas diferenciadas correspondientes a cada una de las instancias de una formación social.

Enseñó un nuevo vocabulario sistemático con la ayuda del psicoanálisis lacaniano, por la que habló de «instancias» de una estructura social como la jurídica, la ideológica, la política, y la determinante en última instancia, la economía.

Debíamos aprender que la economía era una instancia determinante *in absentia*, y distinguir entre instancia dominante y la determinante. Los juegos de ausencias y presencias poblaban al materialismo dialéctico de un baile de fantasmas, al tiempo que sentíamos que pensábamos con rigor porque nos armaban con definiciones.

Éramos los varones de la teoría, con nuestro modo taxativo de pensar, las sentencias definitivas, nuestro desprecio hacia todo lo que fuera ideológico, y nuestro afilado y reluciente concepto.

Pierre Macherey era uno de los jóvenes filósofos que se formó con Louis Althusser. Junto a Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière, formaron un grupo que continuó aquella primera labor en futuros textos que conservaron la marca estilística y el vocabulario correspondiente.

Otros discípulos de Althusser tomaron otros rumbos como Régis Debray y Bernard-Henri Lévy.

Macherey publica *Pour une théorie de la production littéraire*, en 1966, en el que pone en funcionamiento el arsenal conceptual althusseriano esta vez referido a ese «otro» de la filosofía: la literatura.

Es interesante el modo en que un filósofo marxista que pretende ubicarse a distancias siderales del realismo socialista y de los dogmas del marxismo, destroza a la literatura en nombre del saber filosófico.

En realidad, la literatura no existe como tal, tan sólo hay escritores. Los genéricos valen para los medicamentos pero no son aplicables para todo lo existente.

Sin embargo, supongamos que sí, que la literatura es algo,

y que Macherey la manipula con el arte conceptual de su maestro, por eso no puede hacer otra cosa que situarla en un lugar intermedio: entre el lenguaje y la ideología.

Es hermoso el canto marxista de estirpe estructural. Nosotros, los alumnos pre Mayo 68, sentíamos que nos decían algo importante, nos daban una varita, o un palo, en todo caso un accesorio vertical, con el que podíamos ordenar el cosmos.

Dice que un libro no viene solo, claro, viene con un autor, y con un lector posible. Pero el filósofo no se refiere a esta banalidad concreta, sino a que un libro de literatura viene con una función: instituir una ilusión. Es decir una veracidad, un libro nos pide creer bajo palabra.

La literatura produce ilusiones mediante imágenes fascinantes. Esto dicho así parece una broma, pero lejos está de serlo. Macherey quiere distinguir la literatura de la teoría. La literatura imagina, la teoría conoce. La comparación es muy útil para mostrar que si queremos transformar el mundo necesitamos producir teoría, pero si queremos pasarla bien, una novela puede amenizar el mientras tanto.

Pero no crea el lector que ironizamos el texto, él mismo nos lleva de la mano a darle a la teoría lo que le corresponde, o sea, todo. Porque si el marxismo es una ciencia de la historia, y el materialismo dialéctico la filosofía que corresponde a esa ciencia, con la ciencia y la filosofía que purga la pócima ideológica, ya no necesitamos nada.

Con la salvedad de que no sólo de teoría vive el hombre, y la literatura existe y no puede ser suprimida. Al menos hasta la fecha. Porque además tiene una función revolucionaria.

Una cosa es la ilusión y otra la ficción. Esta es la diferencia y la novedad teórica de Macherey. La ideología es un compendio de ilusiones con las cuales nos representamos el mundo, es la telaraña que nos cubre y a través de la cual

leemos el mundo. La ficción trabaja sobre las ilusiones, las ficcionaliza, construye un conjunto autónomo.

Macherey reconoce que una obra literaria es un mundo de por sí. Como si todos los libros fueran una Alicia en el país de las maravillas. Es absurdo emitir juicios de realidad a una obra de ficción y decir que no hay montañas de oro en un viaje a California… Ejemplo precioso que se repite entre filósofos —ver Foucault y su *L'archéologie du savoir*—, aunque este ejemplo sea dudoso porque que las hay, las hay. Pero no se reducen las metáforas a un lenguaje cotidiano porque en el mundo de la obra todos sus elementos congenian. Su coherencia está dada por el mismo mundo de la ficción.

Los conceptos no, ellos son como plaquetas que pueden viajar por diferentes arterias, trasladarse de una teoría a otra y cumplir nuevas funciones. Pero una vez instalados en una guarida teórica, son unívocos, «fijos», como dice Macherey.

La ficción trabaja, y cuando un filósofo marxista emplea ese verbo adulto ingresamos en el campo socialista. Falta la palabra «producción», y no se deja esperar, ahí está. Se trata, como el título del libro lo indica, del «modo de producción literario», no de la literatura sino de un modo de producción.

Y como tal tiene su materia prima: la ilusión. Su medio de producción: la ficción, y su producto: la obra.

En la contratapa de su libro, Macherey escribe: «El escritor ya no será un creador, aquel Dios desplazado, sino el *obrero* de su texto».

De este modo hemos anulado todas las tentaciones sublimes del hecho artístico y los remitimos a sus condiciones de producción. Aquella división entre trabajadores manuales e intelectuales que tantas injusticias promovió desaparece. Todos somos obreros, todos

producimos, y un plomero y un poeta en nada se diferencian. Uno destapa un caño, el otro versifica, ambos somos hijos de la materia y sus padres también.

La obra literaria trabaja la ilusión y de ese modo se convierte en un lenguaje segundo. Es paródico. Por el trabajo sobre la ilusión, la ficción cuestiona al lenguaje. «Nos debemos una teoría de la caricatura», señala el filósofo. Se la deberá Macherey, por mi lado ya estoy satisfecho con lo escrito por Baudelaire, si de obreros se trata.

Lo que rescato de su libro no es el insoportable y algo tonto estudio que hace sobre Tolstoi y la lectura que le aplicó Lenin, sino esta frase: «El problema del escritor no es cómo hacer para que se le crea, sino cómo hacer para ser leído».

Con esta última reflexión, al fin disfrutamos un poco de sentido común ante tamaña pretensión erudita. El marxismo estructural aplicado a la crítica literaria poco tiene que ver con la estética marxista y la idea de compromiso literario de Sartre. Esta vez la literatura adquiere dignidad gracias a la teoría, y el escritor un salvoconducto por su reconocimiento laboral.

Pero el ataque más importante a la herencia sartreana vino por el lado del humanismo. Es cierto que Althusser no estaba tan preocupado por la bisagra entre fenomenología y marxismo que empalidecía desde hacía años, sino por lo que sucedía en su propio espacio militante, es decir en el Partido Comunista francés y en el movimiento comunista internacional.

El humanismo marxista era el peligro a combatir ya que se había adueñado del discurso revolucionario conduciéndolo a un revisionismo de alto riesgo para las futuras tareas políticas.

Tal como lo hacía Lacan en su crítica a la versión humanista del psicoanálisis en los EE.UU., expresado en corrientes en las que la psicología del yo y las terapias conductistas fomentaban una benevolencia recíproca entre analistas y pacientes, Althusser debe llevar una labor similar respecto de la cultura del otro polo de la dominación mundial, la URSS.

Son tiempos de coexistencia pacífica, de deshielo, y por lo tanto, en el terreno de la teoría, de una tibieza conceptual en la que el relajamiento contribuye a una pérdida de energía revolucionaria y a tentaciones pequeñoburguesas fuera de control.

Atento a este fenómeno, Louis Althusser en 1963 escribe *Marxismo y humanismo*. Hacía unos años que había muerto Stalin. La política de Kruschev tendía a contemporizar el conflicto mundial. La palabra «paz» reemplazaba a la Guerra Fría.

La dirigencia soviética enunciaba una serie de nuevas consignas y interpretaba el pasado de acuerdo con su conveniencia presente. Denunciaba el «culto a la personalidad» para reubicar el liderazgo de años que había ungido como jefe supremo al «padre los pueblos» y al héroe de la Segunda Guerra después de la batalla de Stalingrado.

Resumir décadas de poder con la palabra «personalidad» mostraba una falta de recursos teóricos demasiado evidentes. Suponía que la epopeya revolucionaria con sus errores, desviaciones, represiones, se sostenía en el encanto, el carisma de un individuo, o en la propaganda de un aparato de Estado.

Presagiaba vientos suaves, de diálogo con otras fuerzas políticas, de congresos y mesas redondas con intelectuales de distintas tendencias y confesiones, y qué mejor que la palabra Hombre, y la consigna a la que todos adhieren, por un humanismo ecuménico, por lo que implica de

racionalidad, dignidad y libertad, de la persona.

Althusser afirma que la misma idea de «humanismo socialista» es un oxímoron teórico. «Humanismo» es un concepto ideológico mientras «socialista» es un concepto científico. Hay que recordar que la división entre ciencia e ideología fue el eje de todo el pensamiento althusseriano.

El humanismo comenzaba a reinar en un mundo que parecía desear la conciliación política. Después de la crisis cubana, sólo el maoísmo enarbolaba la bandera de la lucha de clases, llamaba a la revolución mundial y denunciaba a la burocracia soviética.

En el humanismo parecían coincidir el personalismo, la iglesia posconciliar, el liberalismo, el socialismo democrático, el comunismo y, claro, el casi olvidado Sartre, que a pesar de su pérdida de vigencia, acababa de publicar su nuevo sistema filosófico y estaba por entregar una nueva obra de ficción —que no era tal— con la que lo premiarían con el Nobel.

En 1946, Sartre había dado su conferencia «El existencialismo es un humanismo» que tanto disgustó a Michel Tournier y a los jóvenes estudiantes que se habían entusiasmado con *El ser y la nada.* Era una vulgarización de su filosofía, hasta el punto en que la volvía una especie de moralina apta para todo público.

Sartre pretendía defender al existencialismo de las acusaciones de que era morboso, pesimista, que fomentaba todo tipo de escándalos, que era indiferente a lo que pudiera sucederle al prójimo, que predicaba el egoísmo. Dice que lo acusan de «haber olvidado lo que es la sonrisa de un niño», de hacer un culto de la fealdad, de pedir que todo el mundo se suicide.

Es difícil responder a ese rumor si no es mostrando un certificado de buena conducta. Por eso debe insistir que su

filosofía lo único que afirma es que Dios no existe, que el hombre es libre, que su esencia deriva de su existencia, que el ser del hombre es lo que hace, que la angustia no es un dolor en el pecho sino el sentido de la responsabilidad cuando el hombre responde por sus actos, que todo aquel que elige lo hace en nombre de todos los hombres porque ha optado por una imagen del hombre, que si uno se casa toma partido por la monogamia, y que Kierkegaard en su relato *Temor y temblor* fue quien mostró que debemos elegir de acuerdo con nuestro criterio sin garantías de ninguna especie, que el ángel que se le presentó a Abraham, el que le pide que mate a su hijo como signo de lealtad a Dios, bien podría haber sido un impostor disfrazado de pajarraco, para finalmente, mostrarse discípulo de Descartes cuando aseveró «*ego cogito ergo sum*», es decir, por la conciencia, soy, y por la conciencia, no soy, etc., etc.

No sabemos si el público de la conferencia salió aliviado y dispuesto a sobrellevar la angustia para soportar la verdad ineludible de la muerte de Dios, en todo caso, hay muchos que piensan que hubiera sido mejor que Sartre no diera tal disertación para no hacer de su prosa filosófica un manual de buenas costumbres.

Más allá de este hecho puntual, la anécdota nos sirve para aplicarla a todos los que estudian filosofía con manuales, resúmenes, miniaturas, creyendo que la filosofía se define por las ideas. Y no es así, si así fuera, el filósofo sería un ser patético por su presunción que le hace creerse superior por decir banalidades.

La filosofía se define por el «modo» en que dice lo que dice; por el sistema que inventa, por la conexión entre sus argumentos, por la sintaxis de su escritura, por el ritmo y el tono de su prosa, es decir por su forma.

La filosofía es un tipo de literatura, no se expresa en una sucesión de algoritmos sino de palabras usables en la

cotidianidad.

Por eso, la belleza de la prosa de *El ser y la nada* reducida a breviario compuesto de mensajes, da un existencialismo para la hora del té.

El humanismo de Sartre cambiará de orientación desde el momento en que ya no defenderá al existencialismo y adopta el marxismo como filosofía insuperable para los tiempos modernos. Ya no se trata de una conciencia libre sino de grupos en acción, en fusión, que arrasan con todo para instaurar una política universal en la que reine la fraternidad.

Su nuevo humanismo se ha vuelto rojo, es unánime, una hermandad en nombre de la cual todo costo a pagar es poco.

Althusser encara el tema de otro modo. Dice que el humanismo teórico no es un concepto científico. La palabra «teórico» es empleada para puntualizar que no tiene funciones de conocimiento. Con el humanismo no describimos ninguna situación, no damos cuenta de un acontecimiento sino que tan sólo enunciamos una representación desajustada respecto de la realidad de que la habla. El humanismo es una ideología, es decir que desconoce la realidad que la provoca y no hace más que reconocerse en la idea que genera. Pertenece a la dimensión de lo imaginario.

Marx había dicho que una ideología es la conciencia que se tiene sobre las condiciones de existencia, y que sólo una ideología revolucionaria podía desmitificar la imagen dominante que circula en una sociedad.

Con el humanismo socialista se pretende describir la nueva situación en la URSS luego del período estalinista, que Althusser reconoce como un tiempo de terror, y que lejos de ofrecer cierta lucidez sobre el cambio, no hace más que dejarse infiltrar por concepciones burguesas.

El humanismo corresponde a la etapa en que Marx aún no había elaborado la novedad de su teoría, la época en que era un filósofo discípulo de Feuerbach y soñaba con una alianza entre filosofía y proletariado para derrocar a la sociedad capitalista dominada por el dinero que actúa como una cosa fantasmática.

Recién en 1845, Marx producirá la ruptura con la antropología neohegeliana y su idealismo de la esencia y del sujeto.

Althusser aclara que el conocimiento de las condiciones de existencia de una ideología no suprime su realidad. La ideología se vive, nos penetra, y conocer su mecanismo no impide que a nivel inconsciente siga operando. Por lo que el mundo de lo imaginario no se disuelve con el marxismo científico ni la opacidad de las estructuras sociales deviene transparente por el hecho de conocer su funcionamiento.

Con el fin de la dictadura del proletariado, del culto a la personalidad, del terror, la represión y el dogmatismo, se recurre a la ideología porque hay una inadecuación entre el proyecto de construir la sociedad comunista y las condiciones de las que parte la URSS para emprenderlo.

La ideología humanista dice en un lenguaje no pertinente aquello a lo que se tiende, por un lado lo dice mal y por el otro, en esta torpeza también indica el cambio al que pretende.

Recurrir a la ciencia de la historia, y a la revolución teórica de Marx, es una necesidad para no dejarse infiltrar por la ideología del enemigo de clase, y para encontrar la estrategia y la táctica adecuadas para lograr el objetivo buscado.

En una nota complementaria, Althusser publica un texto sobre «el humanismo real». Desestima el intento de creer que con la palabra «real» se alcanza un hecho concreto que

va más allá de universales abstractos. No hay modo alguno de dar cuenta teóricamente de lo que sucede en el movimiento comunista internacional y en los debates alrededor del pensamiento de Marx, si se invoca una ideología como el humanismo.

A lo sumo, puede considerarse como una indicación práctica, o un síntoma, de que algo nuevo sucede, o de una aspiración que no ha encontrado su vocabulario, mejor dicho, su concepto.

El objetivo de los althusserianos es demostrar que el marxismo no es una concepción del mundo, que no es la dialéctica hegeliana puesta sobre sus pies, sino una ciencia de la historia, el materialismo histórico, cuya cientificidad debe estudiarse para mostrar la problemática inaugural que introduce en el pensamiento.

Para eso, y esta es la novedad de Althusser, hay que volver a leer a Marx con las herramientas proporcionadas por la epistemología de Bachelard, la lingüística de Jakobson, el psicoanálisis de acuerdo con la lectura de Lacan, la antropología estructural de Lévi-Strauss.

Estos recursos no harán más que demostrar que en el materialismo histórico se encuentra un paradigma científico convergente con los aportes del pensamiento que permiten descifrar su novedad. Un círculo virtuoso. Por eso es fundamental marcar la diferencia con las ideologías que se apropiaron del marxismo desde la posguerra: la fenomenología, el hegelianismo, las doctrinas humanistas del personalismo, y la filosofía de Sartre.

Foucault ocupa el lugar de Sartre

Pero quien revolucionó la filosofía francesa fue Michel Foucault. Además trascendió las fronteras de la disciplina. Reconfiguró el espacio de la cultura. Su influjo llega hasta hoy. Él también tuvo que luchar contra su propia sombra

sartreana. Había elaborado su tesis de maestría de acuerdo con la bisagra entre marxismo y fenomenología, en *Enfermedad mental y personalidad*, de 1954, un libro que dejó de figurar en su bibliografía por decisión del autor. Foucault le da a la enfermedad mental el nombre de alienación. De ese modo no tiene más que extender el concepto abriendo un campo tras otro y sostener que la alienación mental está determinada por la alienación social y esta última por una alienación que se continúa en la historia.

Este fenómeno de despojo de la esencia del hombre se recuperaría con la revolución.

Son tiempos en que el filósofo milita en el Partido Comunista y se interesa por la filosofía fenomenológica, por el pensamiento de Heidegger y por la psiquiatría existencial. Asiste a los cursos de Merleau-Ponty y escribe un largo prólogo a una obra de Ludwig Binswanger.

Foucault cambió de problemática, de temas, de prosa, y de posiciones políticas en el cuarto de siglo en el que desarrolló su pensamiento. Cuando dijo que escribía para no tener un rostro inmutable y dispersarse en un baile de máscaras, no dibujaba una pose ni era un afán de coquetería.

Si se llevara a cabo su sugerencia de raigambre borgeana por la que propone borrar los nombres de autor de una colosal biblioteca para volver a clasificar los volúmenes, y de ese modo experimentar los diversos modos en que podríamos llegar a clasificar el saber universal, esta idea aplicada a su propia obra desorientaría a cualquier lector.

Foucault no es reconocible en su obra. Su nombre se desplaza por una multiplicidad de temas que nada tienen que ver entre sí. Por supuesto una vez que sabemos que fue la misma persona quien escribió *La historia de la locura*, *Las palabras y las cosas* y *El uso de los placeres*, podemos afinar la punta del lápiz y marcar coordenadas de interés común, momentos de transición temática, convergencias generales.

Volveríamos a reestablecer la unidad por la certeza de que hay un sujeto único tras sus cambios de identidad. Creeríamos descubrir al escritor detrás de su guarida.

¿Por qué sostenemos que fue el filósofo dominante en el nuevo pensamiento que se inicia en Francia en la década del sesenta y no algún otro como Althusser, Derrida, Deleuze o Lacan?

Porque creemos que a pesar de que cada uno de los nombrados creó un nuevo vocabulario teórico, una nueva manera de decir, Foucault fue quien intentó llenar todos los casilleros dejados vacíos por el retiro de Sartre de la escena filosófica.

En realidad, no fue un abandono sino una expulsión. Había que abarcar todos los temas en los que había pensado aquel gigante de la posguerra, el de la literatura, la historia, la tradición filosófica, la subjetividad, el de la verdad, la relación entre los intelectuales y la política, el lugar de Marx en el siglo XX, la actualidad del psicoanálisis, los problemas de la moral, el de la libertad, la importancia del pensamiento cartesiano, la Resistencia al poder, la intervención en la coyuntura política europea… el de la revolución, etc.

Foucault abarcó a lo largo y a lo ancho el mismo territorio que su antecesor con otro estilo, un pensamiento totalmente diferente, un vocabulario alternativo y una postura sin ambigüedades. Nunca dejó de despreciar a Sartre, lo hizo con la elegancia que le permitía cierta ironía, lo que resaltaba aún más su desinterés.

Nada afecto a la polémica, no respondió a las invectivas de Sartre que lo denunciaba como agente de la burguesía, lo calificaba de tecnócrata y de ignorar el deseo revolucionario de las masas a favor de un *statu quo* conservador, y de ser otro escritorzuelo a la moda que se esfumaría tan rápido como se hizo anunciar.

Decía que el éxito de *Las palabras y las cosas* demostraba que era un escrito esperado, y aseguraba que a ninguna obra verdaderamente original se la espera.

Durante los primeros años luego de la aparición de su libro, a pesar de no querer responder a las provocaciones del marxismo y de Sartre que lo acusaban de reaccionario, nihilista, hasta de ser un neonazi por hacer un llamado la muerte de «los» hombres, Foucault intentó una y otra vez responder a los ataques aclarando su posición, adoptando una actitud pedagógica ante los entrevistadores especializados que le pedían responder a cada uno de los cuestionamientos y agravios. Así está registrado en las publicaciones *La Quinzaine littéraire* en 1968; *L'esprit*, también en 1968 y *Cahiers pour l'Analyse* y en *Dits et Écrits I*, que recoge escritos de Foucault.

Con frecuencia le pedían responder a la ofensiva de Sartre, y lo hacía con discreción, midiendo sus palabras, hasta que el mecanismo de contención le fallaba y decía que Sartre merecía el mayor de los elogios por ser un filósofo del siglo XIX que intentaba comprender el siglo XX, que había llegado el momento de ponerle fin a la era de la docta ignorancia de la que hacen gala los nostálgicos de la totalidad, que lejos de desinteresarse de la política, los llamados estructuralistas le hacen un bien a la izquierda al trabajar con rigor para que se pueda elaborar una política en serio con aspiraciones revolucionarias, que la historia que se pretende proteger del pensamiento analítico no existe más que como un mito, que el trabajo de los historiadores auténticos disuelve el polvo de una filosofía de la historia sólo apta para aficionados, que la preocupación por la continuidad, por el ejercicio efectivo de la libertad, como el de la articulación entre la libertad individual y las situaciones sociales, no son más que fábulas que nos hablan de unas ninfas que gritan que se viola a la Historia, con la

misma histeria unos guardianes de las ciencias humanas denuncian que hay un forajido que quiere matar la figura de Dios encarnado en el ideologema «Hombre», etc.

A veces, debía escribir una carta de lectores —porque le habían prometido que algunos de sus dichos *off the record*, parte de una conversación informal, no serían reproducidos — en la que decía que jamás se compararía con un coloso de la filosofía como Sartre, autor de una obra de importancia sin igual, que sería ridículo de parte de un modesto investigador dedicado a realizar trabajos parciales sin otra ambición que la de puntualizar dificultades específicas de una disciplina, medirse con tamaña figura.

Didier Eribon en *Foucault et ses contemporains* aclara que Foucault era afecto a practicar el arte del cumplido hiperbólico y de la adulación. En especial a los que quería despachar rápido.

Sartre intentó totalizar, Foucault era un filósofo de la discontinuidad. El primero era uno solo, el otro varios. Para Sartre, la filosofía hablaba de la condición humana, para Foucault ya el hecho de hablar impide que exista algo así como una «condición». Sartre hablaba «en nombre de…», para Foucault el filósofo no tiene una función representativa.

Sartre se define como escritor. Foucault afirma decir cosas sin ser escritor. Uno se aleja de las instituciones y se institucionaliza a sí mismo, el otro será un académico a tiempo completo en un sitio apenas normativo. Uno escribe en su departamento de nueve de la mañana hasta el mediodía y de cinco de la tarde hasta las nueve de la noche, el otro cumple a rajatabla el horario de las bibliotecas en las que consulta documentos. Uno termina su jornada en los cafés y restaurantes rodeados de bellas mujeres y admiradores. El otro se esfuma en la noche para vivir la clandestinidad de lo que Eribon llama «la francmasonería

homosexual».

El primero no reconoce padrinazgos aunque se reclama del existencialismo y del marxismo; el otro siente gratitud ante Canguilhem y Dumezil, más por tutorías y protección que por inspiración filosófica.

Uno lee Gustave Flaubert el otro a Raymond Roussel. Uno maldice al surrealismo, el otro se interesa por el movimiento y lo analiza. Uno se estimula con los debates, el otro les huye. Uno lee libros de militantes políticos, el otro, tratados de medicina y derecho. Uno ensalza al Hombre, el otro anuncia su muerte.

Sartre escribe un texto monumental sobre un ladrón homosexual que desafía el orden burgués; el otro es homosexual sin participar de ninguna epopeya.

Uno gastó su cuerpo con tubos de anfetaminas, grasas y alcohol, el otro tras dos intentos de suicidio en su juventud, por la promiscuidad sexual contrajo sida.

Sartre habla de clases sociales y de la misión redentora del proletariado, Foucault de enfermos, locos y presos. Uno habla de explotación, el otro de exclusión. Uno de dialéctica, el otro de arqueología y genealogía.

Sartre termina su vida reconsiderando toda su obra, Foucault en la cama del hospital revisa las pruebas de su último libro.

Son los dos filósofos más importantes del siglo XX, de acuerdo con mi posición de lector. Alguna vez sugerí que una dosis vitamínica matinal podía lograrse con la lectura contrastada de *La crítica de la razón práctica* de Kant y *La genealogía de la moral* de Nietzsche. La alternancia de textos bien definidos que mantienen una alta tensión por sus ideas, por la prosa, por el estilo de pensamiento, de dos filósofos de una lucidez hasta dolorosa, estimula la inteligencia del lector.

La energía que trasmiten los pensamientos paralelos debía ser similar a la que sentía Plutarco al escribir las biografías de sus *Vidas*… Propongo ahora reforzar la medicación con la lectura tangencial de *La crítica de la razón dialéctica* de Sartre, y *Las palabras y las cosas*, de Foucault. Son dos galaxias alejadas entre sí a distancias siderales, que al contemplarlas de forma simultánea, ofrecen el roce, la textura, la vivencia mental de la escritura filosófica.

Las palabras y las cosas es un libro sorprendente. Es una isla en la obra de Foucault. No sólo no tiene continuidad sino que tampoco tiene preanuncios. En *Los senderos de Foucault* intenté exponer algunos antecedentes que explicaran la génesis de la obra. Sus trabajos de crítica literaria dedicados a Flaubert, a Hölderlin, Chateaubriand, a Sade y Roussel, mostraban su interés por la problemática del lenguaje y la escritura. Lo hacía de acuerdo con ciertas ideas de Blanchot y de Klossowski.

Por otra parte me detuve en una observación aislada de Foucault sobre su interés por la obra de Heidegger, y percibí que en *Kant y el problema de la metafísica*, el filósofo alemán pudo haber inspirado su capítulo de «El Hombre y sus Dobles», considerado como el más revulsivo de su libro.

De todos modos, estamos frente a un libro complejo en el que Foucault vierte una suma de conocimientos inusuales para el mundo filosófico, relaciona saberes y configura sistemas transversales a las disciplinas, y enuncia una tesis que pesar de su apariencia epistemólogica, fue interpretada como un desafío moral y político.

Didier Eribon en *Foucault y sus contemporáneos* dice que posiblemente Dumezil haya pesado en la elaboración de la idea de «estructura» en su teoría de las tres funciones en los análisis de la mitología indoeuropea.

La conexión de los conocimientos pertenecientes a disciplinas diferentes en un sistema de correlaciones

formales, seguía un modelo ajeno a la filosofía a la vez que emparentado con las investigaciones en el terreno de la etnología, la mitología, la lingüística y la epistemología.

Foucault en *La historia de la locura en la era clásica* empleó la misma perspectiva pero de un modo diferente. Al relacionar la concepción de Descartes con medidas administrativas como la creación del hospital general, así como había descripto las analogías entre la imagen de la nave de los locos con la deriva de la insensatez en tiempos medievales, estas asociaciones entre la visibilidad y la organización de los espacios con la forma y contenido de los discursos, resaltadas en distintos momentos de su obra, constituyeron una de las características más salientes de su pensamiento. La analiza Gilles Deleuze en *Foucault*, de 1986.

Pero, además, Eribon señala que en el texto sobre la locura, Foucault habla de una experiencia inmóvil de lo trágico de inspiración nietzscheana, una estructura ontológica, en la que la locura es presa de la racionalidad que la excluye, la encierra y la calla.

Esta vertiente romántica desaparece en su nuevo libro, las sombras de Dumezil y Canguilhem lo devuelven a una austeridad teórica, y, además, inicia un trabajo que articula los saberes sin hacer referencias a sus correspondencias institucionales.

Las palabras y las cosas

Con este título escribe su libro más difícil. Se lo puede leer y releer y su dificultad no desaparece. Es, quizá, su libro más filosófico. Necesitó escribir otro más, *L'Archéologie du savoir*, de 1969, para explicarlo. Y, del mismo modo en que Raymond Roussel había escrito su opúsculo *Cómo escribí algunos de mis libros*, un librito que en lugar de concluir una obra, la prolonga, el segundo texto de Foucault en lugar de aclarar el primero, multiplica los problemas.

A pesar de ser su libro más filosófico, no por eso trata de filosofía. A Foucault no le gustaba hablar de filósofos. Prefería el pensamiento afuera de la filosofía. Odiaba las internas de la disciplina. La dificultad se debe a la erudición puesta en juego. La botánica no era una disciplina de preferencia filosófica, ni lo eran la gramática general o el análisis de las riquezas. No se trata de enciclopedismo sino del «tipo» de saber que se investiga.

No se detiene en Descartes para hablar de la filosofía clásica, sino en «las condiciones de posibilidad del discurso cartesiano». Lo que define como *a priori* histórico. La idea de infinito como el modo de clasificación de los seres en la naturaleza, configuran un modo de pensar que atraviesa las disciplinas.

Foucault en *Las palabras y las cosas*, elige ciencias singulares, a veces las llama positividades, otras formaciones discursivas, que corresponden a tres verbos primarios: hablar, trabajar, vivir. Son acciones elementales del existir.

Estudia las disciplinas que hacen de estos verbos objetos teóricos, y analiza las correspondencias sintácticas y semánticas de su tratamiento. Encuentra reglas similares entre la gramática general, el análisis de las riquezas y la historia natural, a partir del análisis de las analogías formales entre el habla por el modo en que las palabras designan y articulan las cosas, la taxonomía botánica por la manera de agrupar y diferenciar al mundo natural de acuerdo con su estructura y carácter, y en la configuración de un espacio económico en el que los bienes y las personas valoran el intercambio de productos.

Estas reglas comunes para la configuración de objetos teóricos diferenciados, es lo que llama «epistemes». Por lo que hay una discontinuidad entre disciplinas relacionadas formalmente por una misma sintaxis.

La historia del pensamiento occidental muestra una doble

discontinuidad. Una al interior de una episteme por la diferenciación entre disciplinas, y la otra por la sucesión interrumpida entre epistemes.

La historia no se interpreta con un modelo de temporalidad única, no hay un tiempo con mayúscula con el nombre de Historia al que se adosan como medallones empastados los acontecimientos humanos.

Foucault escribe contra la versión evolucionista o dialéctica de la historia. Hay temporalidades diferentes. Los tiempos de la historia no se superponen sin dejar restos. El trabajo de los historiadores —Foucault toma en cuenta el trabajo de la escuela de los Anales, la historia cuantitativa y las investigaciones de Marc Bloch, Lucien Febre, Pierre Chaunu, Fernand Braudel, entre otros— habla de series y de fenómenos de larga duración. Los acontecimientos se agrupan en un orden de sucesión discontinuo en el que los fenómenos demográficos, los intercambios agrícolas, las innovaciones en la tecnología militar, no se reflejan los unos a los otros. Pueden divergir y cruzarse en determinado momento para producir un acontecimiento inesperado.

Foucault quiere diferenciar su perspectiva de otras dominantes en el análisis del discurso. Se da cuenta de que la filosofía tiende a una «epistemologización» creciente, y que el modelo de la cientificidad es ineludible. Que rigor y erudición son insalvables para filosofar, y la tradición de hacer de la filosofía una meditación existencial sobre la muerte, la libertad, el sentido de la vida, se disolvieron para dar lugar a una labor más modesta y parcial.

Ya no hay filosofía sino filosofías al interior de múltiples disciplinas, como las matemáticas o la biología, y no una filosofía totalizadora que las abarca, las agrupa, y las fundamenta.

«Hubo una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre y Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un

texto teórico, debía decir qué es la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, lo que era la libertad, aquello que era necesario hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etc. Esta clase de filosofía —tenemos la impresión— ya no tiene curso, que, si se quiere, la filosofía, si no se volatilizó, al menos se dispersó, por lo que hay un trabajo teórico que se elabora en plural», dice en *Dits et Écrits I.*

Foucault denomima a su trabajo «arqueología», palabra que a veces se dice que adoptó de la terminología de Canguilhem, y que él mismo reenvía a una idea de Kant: historia de lo que hace necesaria una forma de filosofía.

La distingue de la historia de las ideas a la que califica de «doxológica» por referir los discursos al pensamiento en general, a la voluntad o al deseo. Su trabajo no busca el sentido oculto o la significación de lo que se dice. Los discursos son analizados en la superficie, en lo que dicen, y el análisis los configura de acuerdo con relaciones que a pesar de no ser explícitas, no se hallan en otro lugar que el espacio en el que se enuncian.

La palabra «enunciados» es la que emplea para designar la unidad mínima del discurso, y la diferencia de la proposición y de la frase.

Su propósito es un análisis de los discursos y no de la lengua ni de un tratamiento lógico de un conjunto deductivo.

Emplea una nueva nomenclatura que la hace lo más exhaustiva posible con la finalidad de presentar su trabajo con el máximo rigor. Lo hace en *L'Archéologie du savoir*, y a veces, tanta urgencia en la exposición demostrativa confunde, porque las unidades designadas a veces se superponen unas con otras.

La serie conceptual se compone de menor a mayor de

enunciados, positividades y epistemes. También habla de formaciones discursivas y saberes.

Foucault no hace una historia de las ciencias y su ambición epistemológica lo lleva a buscar estructuras comunes a las disciplinas. Son lo que llama reglas de formación de los enunciados que son al mismo tiempo reglas de dispersión.

Las formaciones discursivas no se definen por su objeto, habla de referenciales. La locura no es un referente sino un proceso de nominación histórico que la racionalidad occidental llevó a cabo durante siglos. La llamó insensatez, sinrazón, demencia, alienación, esquizofrenia, etc.

Tampoco hay un sujeto en las formaciones discursivas. Éste es uno de los mayores desafíos que hace Foucault a la corriente fenomenológica a la posición del Sartre que insiste en afirmar la libertad de un sujeto de la historia que la modifica con su praxis transformadora.

Los estudios específicos que hace Foucault en la medicina y el derecho, le permiten darle a la subjetividad un contorno bien delimitado a la vez que cambiante. Dice que, por ejemplo —tal como lo explica en *L'Archéologie du savoir*, el sujeto del discurso médico se define por sus posiciones. En el discurso de la medicina, el sujeto se posiciona de acuerdo con una grilla de preguntas; escucha de acuerdo con un programa de investigación; mira de acuerdo con una tabla de rasgos característicos y tipos descriptivos; su distancia perceptiva óptima está delimitada por el grano de la información.

A la pregunta ¿quién habla?, responde que el sujeto de la enunciación lo hace a partir de derechos reglamentarios, según criterios de competencia, normas pedagógicas, sistemas de diferenciación y relaciones con otros grupos, por las posibilidades de intervenir.

Foucault impresiona por la precisión con la que elabora sus teorías, y por la meticulosidad en el detalle. No abruma por una manía obsesiva de no dejar nada afuera, ya que su escritura no es repetitiva sino variable, no se detiene para volver sobre sí sino que permanentemente abre un espacio tras otro.

Con *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* leemos una nueva versión de lo que llamará años después historia de los sistemas de pensamiento. Es otra vuelta de tuerca en el análisis de la racionalidad occidental. Con la historia de la locura quiso mostrar que la razón no se define por el progreso sino por lo que excluye.

Con el nuevo libro, desarticula una historia que se fundamenta en autores, en escuelas, en temas, en concepciones del mundo, en luchas ideológicas o en contextos históricos.

Propone otro tipo de escansión, una nueva forma de discontinuidad y de conexiones. Sin duda que quienes no pueden pensar sin percibir una continuidad, un origen, un sentido, o una totalidad, jamás estarán satisfechos por la configuración de sistemas que se enlazan sincrónicamente y que dejan vacíos en el orden de su sucesión.

Los momentos de transición entre epistemes, presentan figuras curiosas. Foucault que poco y nada tiene que ver con la cultura hispánica, no deja de admirar a grandes figuras de la península ibérica.

Comienza su libro con la famosa descripción de *Las meninas* de Velázquez, para darnos la imagen de la episteme de la representación, por la que el cuadro es un sistema de reenvíos entre espectadores, modelos retratados, reflejos, pintores, espejos, caballetes y lienzos invertidos, personajes que observan, todo un cruce de miradas en las que no hay un sujeto pleno porque la representación es infinita e

indefinida.

Y esta presentación pictórica ilustra una episteme que se inicia luego del Renacimiento, cuya figura epistémica es la de la «semejanza» en lo que denomina la «prosa del mundo», que presenta el sistema de correspondencias entre microcosmos y macrocosmos permitidas por la circularidad entre las palabras y las cosas.

No es necesario construir un lenguaje porque el mundo ya es un compuesto de signos. Todo quiere decir algo, las claves de la significación ya están escritas desde la Creación, por eso la sabiduría es un retorno a las fuentes. Adonde se va es el mismo lugar del que se vuelve.

Esta episteme sufre una erosión desde el momento en que las palabras ya no corresponden a las cosas, en la que una nueva torre de Babel confunde a los hombres y les hace cometer locuras. Foucault elige la figura del Quijote para mostrar que aquel mundo de las semejanzas será disuelto por el caos, en el que los espejismos se toman por realidades y en el que lo real se hace cuento.

Quijote es el lector atrapado por su imaginación, y lo que ve es su propia mente que ya no es el espejo del mundo. Las palabras dejan de coincidir con las cosas y se hará necesario elaborar un lenguaje verdadero, un cogito que disuelva las apariencias engañosas hasta llegar a una certeza evidente, elemental, a partir de la cual se pueda diagramar un discurso del método.

Los momentos de transición elegidos por Foucault no reestablecen la ansiada continuidad de una historia. No percibimos la curva de un pensamiento evolutivo que progresa por ensayo y error, de una verdad en otra más abarcadora, ni de un proceso dialéctico que germina y florece por el trabajo de lo negativo.

Tampoco explica el cambio, percibe que un modo de

hablar desaparece y un nuevo lenguaje hace irrupción. Los sociólogos de la cultura, los marxistas, el mismo Sartre, no soportan que el cambio no tenga una causa. Les es imposible pensar sin determinar la cadena de causas y efectos que unifican a los acontecimientos.

El mundo del Renacimiento coincide con la civilización mediterránea, el de la episteme de la Representación con el nuevo mundo Atlántico, con el de la circunnavegación y el del descentramiento del universo. Pero Foucault no busca llenar todos los casilleros. No cree en un mundo de mediaciones que reestablecen la continuidad del sentido. Siempre habrá eslabones sueltos.

Hay más cosas que palabras, dice con cierta ironía. Llama «rareza» al fenómeno por el cual hay un principio de vacuidad en el campo del lenguaje. Un sistema limitado de presencias, por lo que debe aceptarse que el filósofo es un administrador general de recursos escasos.

De lo que deduce que este factor hace que los discursos sean motivo de lucha y que la historia de las palabras dichas sea un «cúmulo» en el que se depositan lecturas, trazos, desciframientos, la memoria.

Dice de sí mismo, en *L'Archéologie du savoir*, que es un «positivista feliz» que acompaña a los textos a lo largo de su sueño. Los textos duermen, el tiempo del discurso no es el de la conciencia. Hay una indiferencia y una neutralidad del discurso, por lo que no tienen que ver ni con la vida ni con la muerte. Foucault es frío y trata de enfriar.

Dice: «El discurso no es la vida. Su tiempo no es el vuestro, en él, nadie se reconcilia con la muerte. Es posible que se haya matado a Dios con el peso de algunas palabras, pero que nadie piense que en lo que se ha dicho, un hombre vivirá más que ÉL».

El Hombre ha muerto

Foucault sin debatir directamente con sus adversarios lleva a cabo una batalla filosófica contra la herencia sartreana sin dejar resquicios. No fue un enfrentamiento personal, ni siquiera un desafío a un único pensador sino una lucha por tener un espacio propio y hacer oír su voz. Durante años había abandonado la vida parisina. Upsala, Varsovia, Hamburgo, fueron refugios inhóspitos en los que elaboró un pensamiento que germinó de a poco. Una vez reintegrado a Francia, volcó lo acumulado durante esos años.

Se armó de una erudición temible. Siguió de cerca los trabajos de epistemología, de historia de la medicina y de la biología, leyó a los escritores de la nueva novela, la etnología y la lingüística estructural fueron estudiadas de cerca, se inspiró en la nueva historia de la escuela de los Anales, y no abandonó la lectura de los clásicos de la filosofía, ni fue indiferente a la obra de Heidegger.

Pero para hacerse leer debió enfrentar la oleada de críticas del marxismo y de los sartreanos. Era provocador. Metía el dedo en donde más dolía. Decía que Marx era un filósofo del siglo XIX. En realidad, afirmaba una y otra vez que la filosofía francesa de la posguerra pertenecía al siglo XIX. La enviaba a un baúl de ropa usada. Acusaba a sus epígonos de ignorantes, de no saber nada de teoría de la información, de filosofía de las matemáticas, de los nuevos desarrollos de la lógica, de la lingüística estructural, de la historia serial de Braudel, del pensamiento de Russell y de los desarrollos sobre lógica y lenguaje de Wittgenstein. Provocaba con un saber que ni él mismo incorporaba ni al que jamás se refería.

Decía que Nietzsche había anunciado la muerte de Dios, y que con esa profecía no era un dios monoteísta el fenecido, sino todas sus máscaras y sosías.

¡El Hombre ha Muerto!, decía poéticamente en su famosa frase del capítulo IX, «El hombre y sus dobles», de su libro

erudito y escandaloso. Usaba la misma imagen que Nietzsche nos ofreció para darnos una idea del superhombre, que lejos de ser musculoso, era un niño más allá del bien y del mal, que en la orilla del mar juntaba arena, amasaba una figura y dejaba que el agua la hiciera desaparecer. Para volver a hacer lo mismo, por el mero placer de hacer.

En la misma playa, Foucault anuncia que el hombre es una huella, un paso tras otro dejan el molde de un ausente, que desaparece con la pleamar. No tiene cuerpo, no está, es alguien que pasó, dejó su trazo, se diluye con la espuma salada y el retorno de lo mismo pero siempre diferente, lo borra del planeta.

¡Asesino!, dijo alguien, ¡nazi! dijo otro, ¡andá a la calle y vas a ver lo que no querés ver…!, dijo otro inteligente.

Foucault publica su libro en 1966, todavía no definitivamente instalado en París, le quedan un par de viajes a Túnez, pero se dispone a hablar hasta por los codos en numerosas entrevistas y artículos de cuál es la identidad del hombre que murió.

¿Qué clase de persona es alguien que no es humanista, que demuele al humanismo, que no cree en las virtudes morales del humanismo, y que no reconoce en el humanismo una ideología universal?

¿Puede el humanismo cumplir la misma función que los credos religiosos en la época en que descreer de Dios era una afrenta tal que merecía la quema? ¿Qué significa no creer en el hombre? ¿Pero qué significa creer en el hombre?

Foucault sigue provocando. Dice en *Dits et écrits I* que Camus, Saint-Exupéry y Teilhard de Chardin son representantes del pensamiento blando, una tradición beata, tibia, sonriente. Dice que la filosofía debe asumir su «crisis de austeridad», que ya no existe «la» filosofías, que sólo hay filosofía en plural que responden a ciencias específicas.

Que asume que no es un buen heraldo, que sus noticias no son buenas, que a nadie le gusta que no haya más sujeto, más autor, más hombre, más YO. Que sostener que lo que hay que analizar son reglas anónimas, relaciones formales, distribución de signos, discursos indiferentes a los corazones de los lectores, investigaciones puntuales sin utopías que animen las sobremesas, que la revolución no sea un tribunal para escritores consagrados sino una tarea teórica que analiza prácticas bien delimitadas, todo eso parce aburrido, no para él, que dice ser feliz, y un pesimista hiperactivo.

En una entrevista de 1971, «Más allá del bien y del mal», Foucault dice: «Entiendo por humanismo el conjunto de discursos por el que se le dice al hombre occidental lo siguiente: aunque no ejerzas el poder, de todos modos podrás ser soberano. Más aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder, más soberano serás. El humanismo es el invento por el cual cada una de las soberanías sometidas como el alma (soberanía sobre el cuerpo y sometimiento a Dios), la conciencia (soberanía en los juicios y sometimiento a la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes naturales y las normas sociales), la libertad (interiormente soberana, pero exteriormente condescendiente con lo que ordena su destino). En síntesis, el humanismo es aquello que en Occidente ha suprimido el *deseo de poder* —se prohibió la voluntad de poder y se excluyó la posibilidad de conquistarlo» (*Dits et Écrits II*).

En un texto posterior, «Qu'est ce que les Lumières», en el que habla de la Ilustración y de Baudelaire, Foucault afirma que no hay un único humanismo. Dice que es un conjunto de temas que aparecieron varias veces en la cultura europea. Hay un humanismo que fue crítico del cristianismo y de la religión en general; un humanismo cristiano que se distanció de expresiones ascéticas y teocéntricas en el siglo XVII; en el siglo XIX surge un humanismo crítico de la

ciencia, y otro que deposita su esperanza en la misma ciencia. Hubo un humanismo que denunció la sujeción del hombre por los fetiches inventados por la religión; otro que basa su filosofía en la alienación de la esencia humana capturada por el sistema económico…

Somos testigos de un humanismo que aparece cada vez que se busca una frase políticamente correcta para dejar todo como está. «Lo que importa es el hombre y no los números… No se puede insistir en variables económicas sin tomar en cuenta que lo verdaderamente importante es el hombre…»

Conocemos esas hipocresías ideológicas. Pero aquí se trata de filosofía. Foucault dice que hay un cambio en la configuración epistemológica. Hay nuevos objetos teóricos y un nuevo sistema de relaciones. Ya no se habla de lo mismo y de lo que se hablaba se reconvierte en otra cosa.

¿Por qué era tan importante el debate con el humanismo? Porque era la concepción moral y política que reunía a marxistas, cristianos progresistas, y sartreanos. Todos coincidían en que «el Hombre» era el ideal fraterno y universal que guiaba la acción y el pensamiento de quienes denunciaban la injusticia y aspiraban a un mundo nuevo.

La épica clasista que denunciaba Raymond Aron que no entendía por qué la emancipación de la humanidad estaba en manos de una sola clase, la confrontación política entre los dos polos dominantes del planeta que se amenazaban con una guerra nuclear, la lucha de clases como motor de la historia, ya no eran metas ni teóricas ni ideológicas ni políticas de la nueva situación mundial.

Althusser ataca esta componenda oportunista en nombre de una ciencia marxista que lidere la batalla teórica contra las ideologías dominantes. Se convierte en un pedagogo socrático. Se dedica a la conformación de contingentes de filósofos munidos del materialismo histórico con la misión

de ser los nuevos consejeros del Príncipe llamado Partido.

Esta ciencia, además, tendrá la misión de convencer de que los estudios teóricos, la lectura de Marx, la de las corrientes epistemológicas contemporáneas como la de Bachelard y Canguilhem, el conocimiento de la obra de Lacan, la comprensión del significado de la división entre simbólico, imaginario y real, saber discurrir sobre ausencias determinantes y medias presencias, hasta el manejo de las figuras topológicas, son requisitos fundamentales para ser un buen revolucionario.

En otro de sus textos aclaratorios en donde debe expiar su proceder, Foucault dice: «Una política progresista es una política que reconoce las condiciones históricas y las condiciones específicas de una práctica...».

«Una política progresista no hace del hombre o de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de todas las transformaciones...»

«Una política progresista no considera que los discursos son el resultado de procesos mudos o la expresión de una conciencia silenciosa; sino que —ciencia, o literatura, o enunciados religiosos, o discursos políticos— forman una práctica que se articula sobre otras prácticas...»

«Una política progresista no se sitúa respecto del discurso científico en una posición de demanda permanente o de crítica soberana, sino en reconocer cómo los discursos científicos en su diversidad y en su positividad se encuentran conectados en un sistema de correlaciones con otras prácticas», según se lee en 1968 en revista *Esprit* y también en *Dits et Écrits I.*

Pero su empresa teórica no ofrecía una salida revolucionaria ni la organicidad de un aparato político en el que militaba Althusser.

El ejemplo de Régis Debray, alumno de L'École Normale y

de Althusser combatiendo junto al Che en Bolivia inspiraba el camino a seguir.

Foucault intentará desbrozar el camino y colocar sus propios hitos. No es marxista, por el contrario, cree que el marxismo había agotado sus recursos teóricos. Pero no puede eludir el análisis de la herencia fenomenológica desde Husserl a Merleau-Ponty y Sartre.

La dificultad crece en la medida en que es casi una obligación desde los tiempos de la Resistencia que los intelectuales sean de izquierda. El compromiso con la revolución es ineludible. Ni siquiera hay espacio para la indiferencia, el apoliticismo o el nihilismo.

El intelectual del gaullismo no era otro que el exrrevolucionario y combatiente André Malraux convertido en ministro de cultura con la misión de devolverle a las fachadas de París su antiguo color arena y de inaugurar megamuestras para que los franceses pudieran admirar a una Nefertiti de oro.

Nadie quería ser un intelectual ornamental al servicio de un general conservador con pelutancia monárquica.

Quienes se abocaban a la labor teórica con procedimientos abstractos debían justificarlo argumentando que una nueva sociedad sin explotación ni opresión es imposible de concretarla con espejismos imaginarios y desviaciones ideológicas.

Conocer es transformar.

Foucault también invocará a la ciencia pero le dará un nombre que signará a la época: el saber. Con esta palabra desplaza el eje marxista que traza líneas de demarcación entre ciencia e ideología como entre materialismo e idealismo, como se ve en Althusser y su *Curso de filosofía para científicos*, de 1967. Rechaza el maniqueísmo teoricista que subyuga a los althusserianos, y presenta un nuevo

esquema de sucesión de epistemes en las que la ciencia es sólo uno de los componentes.

Su pregunta es kantiana: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una formación discursiva? Pero no se refiere al problema del conocimiento y sus *a priori* incondicionales, sino a situaciones históricas que relacionan una forma de sintaxis para la construcción de objetos, nuevas posiciones de sujetos, reglas de formación de enunciados, y también su articulación con medidas institucionales.

El Saber de una época incluye a la ciencia, y no hay divisiones entre saber y no saber porque las expresiones de una supuesta ignorancia o de formaciones no teóricas son parte de la episteme. Como las artes y la literatura, como las religiones, los mitos, y los símbolos.

Foucault combate al humanismo por una vía diagonal. Su inquietud no proviene de un compromiso político indeseable entre las fuerzas progresistas. Atento a los nuevos desarrollos de la lingüística, la etnología, la mitología, la epistemología y la crítica literaria, su objetivo además de resituar al marxismo y a la fenomenología en la configuración epistémica correspondiente, es la crítica de las ciencias humanas.

La sociología de tradición durkheimiana y la psicología en sus vertientes experimentales y conductistas, eran consideradas pseudociencias. En la década del sesenta con el marxismo en crisis y Sartre despedido, las universidades hacían lugar a esos nuevos saberes que no despuntaban de una apatía aplastante.

Ni siquiera había conocimiento de los desarrollos de la sociología norteamericana por razones de provincialismo ancestral, los profesores moraban por referencias a los fundadores de la disciplina, a una antropología sin teoría y con monografías sobre tribus africanas gracias a un colonialismo enflaquecido, y una psicología clínica para la

que el psicoanálisis era una superstición sospechosa.

Recién con la publicación de *Le métier de sociologue* de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, habrá un atisbo de nueva sociología francesa incorporando a la epistemología en boga.

Un Kant abusado

El último capítulo de *Las palabras y las cosas* se llama «Las ciencias humanas», cuyo objeto teórico es, claro, el Hombre. Pero Foucault cava más hondo, no se trata únicamente de subrayar la no cientificidad de unas disciplinas, sino la de mostrar el suelo arqueológico que las hizo posible. Y para eso nos remite a Kant.

El pensamiento del filósofo alemán ha sido importante para Foucault. Tanto como Nietzsche. En 1960, su tesis complementaria de doctorado, *Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, le está dedicada así como sus textos sobre la Ilustración, y su concepción de lo que es la modernidad.

En el caso del texto que agregó a su tesis de doctorado sobre la historia de la locura, se trata de un escrito que resume tres décadas de cursos de Kant en la universidad de Königsberg que publica una vez jubilado.

A Foucault no le interesa el Kant pensador de lo universal, el del imperativo categórico, ni el de la estética trascendental. Ni el del conocimiento ni el de la moral, tan abusados por generaciones de idealistas, nada de ese tipo de lecturas es lo que atrae su foco de atención. Sino el Kant mundano, el de filósofo pueblerino que mira el mundo desde su cátedra impartiendo a lo largo de su carrera académica sus cursos sobre Geografía Física y Antropología Pragmática.

Se trata de mundo y no de universo, de actualidad y no de universalidad, de diferencia y no de consenso, de coraje más

que de razón.

La palabra «pragmática» nos remite a los usos que los hombres hacen del mundo que los rodea. Lo que hacen con el lenguaje, con las costumbres, con su presente, con sus vecinos. Es un mundo de cercanías, de sobremesas, de sociabilidades cotidianas. Dice en *Introduction à l'Antropologie*: «La antropología es pragmática en el sentido en que no interpreta al hombre como perteneciente a la ciudad moral de los espíritus (se llamaría "práctica"), ni a la sociedad civil de los sujetos de derecho (sería jurídica), sino al ciudadano del mundo».

Hay una dietética en Kant, Foucault habla de un banquete kantiano. Reglas de convivencia, higienes, conveniencias y cortesías en el trato con los semejantes, formas de galantería, algo así como lo que luego denominaría un «arte de vivir» kantiano.

La antropología deriva de una nueva conjunción en el espacio del saber occidental. Se trata de lo que Foucault llama una alianza pacífica entre la medicina y la filosofía. Por un lado, la medicina es un universal negativo porque desplaza a la enfermedad y por la dietética es un universal positivo que define las leyes de la conservación de la salud.

Esta presencia de la medicina se origina en la separación que los filósofos alemanes como Wolf hacen entre la física y la fisiología, atento a los trabajos del médico C. W. F. Hufeland, el inventor del término «macrobiótico», que tuvo de pacientes a Herder, Goethe y Schiller.

La *physis* está fisurada, no se define por su armonía sino por sus fallas, y la naturaleza en general debe reducir sus alcances para hacerle lugar a la naturaleza humana. De este modo, «la dietética kantiana es la contribución personal de un filósofo a la tentativa médica que inicia un debate y una distribución entre la ciencia médica y la reflexión filosófica para definir un arte cotidiano de la salud».

La dietética entendida como régimen de vida es un aspecto de las observaciones de Kant de un mundo concreto en que los hombres actúan de acuerdo con marcos históricos y geográficos. La temporalidad no es un universal abstracto ni una condición de posibilidad de la experiencia en general, sino el cúmulo ya depositado que precede a la acción humana. Foucault invoca a Kant que llama a esta actualidad vigente «originario», para oponerlo al *a priori* del conocimiento.

En este caso se trata de los «usos» y del juego que los hombres con su libertad entretejen con el mundo. No hay coacción como en la moral en la que la voluntad se rige por el deber, ni condiciones intuitivas y categoriales como en el entendimiento. Tampoco intervienen los incondicionales de la razón ni sus inevitables paralogismos.

La relación hombre y mundo es diversa. Así como el universo se define por su unicidad, hay varios mundos. «No puede haber —por su misma definición— no más que un solo universo. El mundo, por el contrario, se da en varios ejemplares. El universo es la unidad de lo posible, mientras el mundo es un sistema de relaciones reales.»

La tesis complementaria de Foucault es sumamente compleja. Cumple con los requisitos eruditos, las citas en alemán, la verificación de las fuentes, las referencias a autores sólo nombrados por especialistas, y la dificultad de la materia tratada.

¿Qué materia? La de la historia de la filosofía en tiempos kantianos y del detalle de una obra vasta y rica en temas —casi todos los abordables— y de la articulación entre las *Críticas…*, el *Opus Postumum* y la *Antropología desde el punto de vista pragmático.*

Por lo que nos remitimos al objetivo de Foucault. En este escrito complementario a la historia de la locura, Foucault hace un análisis crítico de un abuso de la filosofía de Kant en

la filosofía contemporánea.

La palabra antropología remite a un estudio del hombre, pero la pragmática de Kant muestra que este estudio trata de los hombres en el mundo, en las ciudades, en relación con su propio cuerpo.

Kant aplica en la pragmática la metodología crítica, es decir, la construcción de un sistema en el que el sujeto trascendental no tiene otra identidad que la determinada por las condiciones de posibilidad del conocimiento.

No hay otro conocimiento que el que se aplica a la experiencia, y la misma se compone de los datos de la sensibilidad ofrecidos por intuiciones puras como el espacio y el tiempo. Estos datos serán procesados por las categorías del entendimiento, que los ordena y permite elaborar los conceptos que darán cuenta del mundo fenoménico que nos rodea.

La razón compensa las limitaciones del entendimiento, segregando infinitos ilusorios que tienen la función de ideas regulativas y que nacen de preguntas inevitables del pensar a pesar de no ofrecer conocimiento alguno.

Este es el esquema de Kant con la brevedad de un pasmo, que hace que el filósofo alemán haya sido el filósofo de la finitud. Sólo es posible conocer los fenómenos, es decir, el modo de aparición de los objetos para un sujeto constituido por formas de recepción y reglas de construcción.

Esta finitud en el orden del conocimiento ya era conocida por Descartes y Locke, pero al interior de una episteme como la clásica en la que la voluntad divina, la ley de la naturaleza y las ideas innatas miden la presencia de Dios en un encuadre infinito.

La finitud kantiana en las *Críticas* basadas en el conocer limitado y el deber por Ley universal ateológica, reaparece en la pragmática como limitaciones del mundo en que las

opciones para actuar están contadas. El juego del ciudadano del mundo permitirá que por su inventiva la variedad del acontecer compense su relativa escasez.

Esta finitud que hace lugar al conocimiento y al juego, fue confiscada por una antropología que dejando el *a priori* del conocimiento y el originario de un mundo ya dado, se presenta como fundamental.

El fundamento invoca al mismo Kant, aquel que piensa las relaciones entre la verdad y la libertad. Esta antropología hará del sujeto trascendental y de los hombres en el mundo, un gran Hombre con mayúscula que concentrará toda la inquietud de un nuevo saber que tendrá el nombre de «existencia».

«El hombre piensa el mundo del que forma parte», esta verdad de perogrullo puede convertirse en un trabalenguas metafísico sin dios ni diablo, ni bien ni mal, pero que a pesar de no invitar a fantasmas bien conocidos que giraban alrededor del Creador, tiene una realidad espectral a la que Foucault le dará el nombre de El Doble.

Este ser igual a sí mismo sin ser uno, es condición de verdad y objeto de conocimiento. Es aquel que conoce y aquel que es desconocido. ¿Cuánto valor se le puede adjudicar a una verdad cuando el que evalúa es un ser opaco a merced de lo impensado y de un origen que lo determina a la vez que se aleja cada vez que se lo encara?

Foucault lee a Heidegger, sin citarlo. En algunas entrevistas lo considera como uno de los filósofos más importantes del siglo XX pero en ningún momento menciona algún párrafo ni lo incluye en el libro en el que su pensamiento puede llegar a ser pertinente.

En *Las palabras y las cosas* a pesar de cierta oscuridad en su prosa, Foucault rodea al filósofo alemán en un intento de cercar el modo de operación del Doble.

Para iniciar este rodeo, Foucault lleva a cabo el siguiente diagrama. Dice que la episteme moderna a partir del siglo XIX se divide en tres regiones. Una es la de la físico-matemática, la otra la de las ciencias empíricas que son la biología, la economía política y la filología, y la última es la de la reflexión filosófica.

Esta clasificación que hace en los últimos capítulos de su libro no es arbitraria si se toma en cuenta su objetivo. Que no es otro, para decirlo con el tono patético de la época, que matar al Hombre, y para ello debe desenmascarar el funcionamiento de las ciencias humanas.

Estas disciplinas no son ciencias. Tampoco ideologías, sino saberes que se ubican en un lugar intersticial entre las ciencias empíricas y la reflexión filosófica. La vida no es sólo un objeto teórico de la biología sino aquello que el hombre interroga y que responde con filosofías vitalistas, dinámicas y flujos energéticos que nutren la voluntad. El trabajo trasciende los desarrollos de la economía política ya que es a partir de él que el hombre se aliena, pierde sus atributos, y se propone la reconquista para emanciparse definitivamente. La filología no sólo recorre la temporalidad depositada en las palabras, sino que muestra que el sentido se oculta a la conciencia del hombre, quien por el arte hermenéutico podrá rescatar.

La vida, la necesidad y el lenguaje, pasan por el filtro representativo que los hace opacos al sujeto, para que las ciencias humanas se arroguen la tarea del develamiento de esa sombra oscura.

Mostrarán que hay determinaciones no conscientes en las funciones biológicas, reglas en el mundo de la necesidad y significaciones implícitas en el lenguaje. El hombre sólo tiene una conciencia parcial de las normas, de las reglas y del sistema. Por un lado, el sujeto del conocimiento es condición de posibilidad de que haya un saber sobre el

mundo, pero por otro lado, el sujeto está implicado en el mundo que pretende conocer.

Las idas y vueltas entre sujeto y objeto, las discusiones sobre la objetividad del conocimiento, el tema de la neutralidad y el perspectivismo, no tienen fin.

En la era clásica el ser implicado en el *cogito* no estaba puesto en cuestión, se disolvía en un lugar vacío como en el cuadro de Velázquez. El *cogito* disipaba sus impresiones mediante un método para llegar a la evidencia que fundamentaba el orden mundo. En la modernidad, la representación nunca dejará de ser opaca. El sujeto siempre será develable pero nunca develado.

La finitud es un límite del conocer y un límite del conocerse a sí mismo. Las ciencias humanas se verán atrapadas en una aporía, responden al ideal de cientificidad, se proponen dar cuenta de su objeto, pero no podrán evitar que se les aleje a medida que lo persigan.

Esta carrera en busca de una presa que finalmente parece acompañarnos por detrás, remite a la filosofía de Heidegger, al que Foucault no menciona pero a quien parece evocar.

Foucault habla de una verdad que se aleja, y de un sujeto cuya completud nunca logra. La figura del «origen» designa un comienzo que nos espera al final, y ese término retrocede al compás de nuestros pasos.

Por eso Foucault afirma que la configuración epistemológica correspondiente a la idea de Hombre, se basa en un origen alejado que retorna distante y un impensado nunca develable aunque decisivo.

La lectura que hace Heidegger de Kant en *Kant y el problema de la metafísica*, de 1929, convierte al filósofo de la antropología pragmática en el pensador de un humanismo fundamentado en una antropología trascendente. Hay una temporalidad que se aleja en un comienzo inasible, una

palabra olvidada que el «ser ahí», el hombre, debe volver a escuchar.

Foucault anuncia que esta figura desaparece y se disemina con los nuevos saberes de la contemporaneidad. La etnología que pone en relación a la *ratio* occidental con otras culturas y expone los límites de sus representaciones. El psicoanálisis, con la transferencia, muestra las inversiones y los confines de la imagen. La lingüística y la fonología con su análisis del sistema de la lengua determinan al sujeto hablante hasta en sus desestructuraciones, en sus afasias.

Las tres disciplinas encaran directamente el funcionamiento del inconsciente, de las reglas de parentesco, de los lapsus, chistes y las fallas en la palabra, y ya no desplazan el problema a un sin fondo enigmático.

Foucault anuncia que con la disolución de la figura epistémica del Hombre, se elabora una Ciencia General de los Signos. Un anuncio que complementa aquel otro que pregonaba que la muerte de Dios era el nacimiento de aquel ser que Nietzsche había rescatado de su caverna: Zaratustra, el superhombre.

Esta epistemología prometeica refleja una confianza en el saber paralela a la decepción política durante la descolonización. François Furet en un trabajo sobre los intelectuales y el estructuralismo, sostiene que esta corriente es un síntoma del reconocimiento de la decadencia de Occidente. Así lo mostraban las investigaciones de Lévi-Strauss en su crítica a la soberbia filosófica de Occidente frente al pensamiento salvaje. Por eso su crítica a Sartre, a quien consideraba un aborigen europeo que habla de lo universal. Pero esta percepción de los límites de las ilusiones de la posguerra, atañe menos a Occidente que a la meta revolucionaria.

Sin embargo, el deseo de revolución persiste en el ámbito de la teoría y del saber. Presentar el proyecto de una ciencia

de la historia como pretendía Althusser, o de una Ciencia General de los Signos, a la manera de Foucault, muestra una autoridad y una confianza en el saber, que define toda una época, de no más que una década.

PODER

El Mayo francés y la Universidad de Vincennes

Mayo 68 quedará marcado en el calendario. Hasta ese momento Francia era una dama estructurada. Compuesta, severa, rígida, austera. No tenía colores primarios, ni secundarios. Estaba cubierta de hollín. En la filosofía la nomenclatura conceptual no tenía competidores. Althusser y Lacan imponían el tono del pensamiento. Uno hablaba de ciencia, el otro de topología. La teoría se escribía con mayúscula.

En los años sesenta la revolución se expresaba en dos idiomas. El primero con un parlante gracias a los exilados de América Latina, las noticias de la guerra de Vietnam, y los libros que se publicaban sobre La Tricontinental, mantenían con esfuerzo la militancia antiimperialista. Pero todo con sordina, apatía, con pocas movilizaciones.

El otro con palabras como subversión, ruptura, corte, materialismo, escisión, diferencia, conservaban el ideal anticapitalista en la teoría.

Francia carecía de imperio, había sido derrotada en Vietnam y Argelia, y su política interior todavía remitía a la posguerra. Su presidente atrasaba un par de décadas, pretendía figurar en una tercera posición entre los dos polos dominantes, y competía con Alemania por el liderazgo europeo.

En los finales de la década ni baños había, el sistema cloacal estaba destruido, y en las horas pico los vagones de los subtes apestaban. Lo que para unos era un deterioro de la infraestructura de la salubridad, para otros anunciaba un peligro de aburguesamiento. Dice Dollé en *L'insoumis*: «La situación parecía estabilizarse después del fin de la guerra de Argelia, De Gaulle se quedaba por largo tiempo. Los obreros descubrían la alegría de poseer un Renault 4, un lavarropas y vivir en edificios con ducha y wc».

Por su parte, la juventud en nada se reconocía en aquellos personajes solemnes, protocolares, que hablaban en una lengua magistral. La sociedad estaba bajo tutela.

El comunismo ya no representaba a la revolución, era la contracara del gaullismo, con una dirigencia fosilizada que respondía a la patria del socialismo liderada por troikas vetustas.

Francia era un país aburrido. Pero sólo en la práctica, porque en teoría, había un extraordinario dinamismo. El estructuralismo existía. Si bien es cierto que la difundida corriente de pensamiento reunía a intelectuales cuya originalidad no autorizaba una agrupación anónima, era innegable que quienes se interesaban por la filosofía y las ciencias sociales, debían tener en claro que sólo se podía pensar con el rigor de un código compartido, y que esta exigencia no tenía límites.

El saber requería una pericia técnica. En la época de la «conciencia», los años cincuenta, se daba como un hecho la identificación entre la vida interior del aspirante a filósofo y aquello que aprendía. La angustia y la libertad no eran sólo conceptos sino experiencias. En la era estructural, la experiencia era un obstáculo epistemológico. Para esta persectiva, ver el último texto de Foucault, «La vie: L'expérience et la science» en *Dits et Écrits IV*. Se debía romper toda identificación con el lenguaje convencional, descartar los significados implícitos de la comunicación cotidiana, desconfiar de la imaginación, y localizar los sobreentendidos para cercarlos y mandarlos a dormir como niños molestos.

Llegué a Francia en la mitad de la década del sesenta, en momentos en que se publicaban los textos fundadores de la corriente estructural. Se sabía que el modelo había sido elaborado por Jakobson y Lévi-Strauss, pero su aplicación filosófica apenas comenzaba.

En realidad, ya no se hablaba de filosofía sino de epistemología.

El primer texto que debí estudiar fue la «Introducción» a *La fenomenología del espíritu* de Hegel. El subtítulo de la obra decía: «Ciencia de la experiencia de la conciencia». Esas quince páginas preliminares me llevaron dos años de estudio. Aprendí a leer, es decir a no comprender, a estar atrapado con la misma pregunta insistente: ¿qué es lo Real? —palabra insistente en el texto de Hegel— y a aceptar que el texto no me dice cómo son las cosas porque no está abierto a la existencia, no traduce vivencias, no es un ayudamemoria, ni una guía para un arte de vivir, no es una herramienta para cambiar el mundo, sino un pentagrama con notas que hay que aprender a leer.

Me enseñaron que la filosofía es una disciplina escrita, que no expresa ideas sino que se compone de conceptos y que las palabras empleadas sólo en apariencia son similares a las de uso cotidiano ya que su valor está dado por el sistema al que pertenecen.

¿Qué es lo real? preguntaba obsesivamente el alumno a su profesor cada vez que la palabra aparecía en el texto de Hegel. Se me decía que lo real es un concepto y que no era lo que se llamaba la realidad.

Me di cuenta de que si queremos definir en la realidad, aplicamos los lugares comunes heredados del pensamiento cartesiano, y lo asociamos a la vigilia. Es lo que vemos despiertos. Hacemos de la visión el comprobante que verifica nuestro grado de lucidez, y nos aseguramos de que no soñamos ni estamos locos.

Descartes decía que lo primero que debemos comprobar en el camino a la verdad es que no alucinamos, ni soñamos, ni somos soñados, ni que deliramos. Y para eso es necesario desarticular el supuesto saber sobre el mundo hasta alcanzar la verdad más simple, la más evidente, nuestra certeza

primera: que hay un yo que piensa.

Quien aquí escribe no tenía noción de que era un cartesiano inconsciente, y menos un aristotélico tácito que hacía de la vista la conexión con el mundo. Sabía que mi yo con su cuerpo no eran una secreción onírica de un genio maligno, y no dudaba de que ver me aseguraba que estaba vivo entre otros seres animados e inanimados. Era una *res cogitans* en una *res extensa.*

Pero el profesor althusseriano me decía con severidad que en Hegel lo real no derivaba de la vigilia ni de los sentidos, que lo Real era un concepto referido a una nueva noción del tiempo. Es decir, que debía comprender lo que era la dialéctica.

En Buenos Aires me habían dicho los marxistas de café las mismas palabras que escuchaba en los pasillos de la facultad cuando cursaba mi primer y único trimestre, y lo que leía también me lo recordaba, que la dialéctica era una espiral discontinua. Va para arriba a los saltos. Y que esos vacíos entre partes eran lo que se llamaba revolución.

Siempre había un puente tendido entre las palabras y las cosas, y, allí, en la Francia estructural y estructurada, este puente estaba roto.

Los aspirantes a la filosofía estábamos en una orilla con las palabras y en la otra, había otras palabras que hablaban por sí solas. Kantianos del siglo veinte, no sólo debíamos aceptar que no hay cosas en sí, sino que las cosas no son cubos sólidos sino evocaciones lingüísticas.

Tampoco hay comunicación, Lacan lo sentenciaba en sus seminarios: uno no le habla a otro, el otro escucha otra cosa que lo que digo, y —de acuerdo con la relación transferencial — posibilita que le hable a Otro que tiene mi oreja.

Luego agregaría que no hay relación sexual, para beneplácito de sus discípulos.

Mi pregunta acerca de lo Real, finalmente, no era tan arbitraria en ese mundo sin brújula. La frustración era parte de la enseñanza, y el apuro por obtener una respuesta incrementaba la ansiedad, a la vez que estimulaba el estudio.

No sabía nada, gran lección socrática, y ya sabía que no sabía. El único factor irritante era la ironía del profesor, que decía saber por qué yo no sabía, y no me lo decía. En una situación así, debía situarme en la nueva corriente filosófica, olvidar que en Francia había un Sartre luminoso con pipa e impermeable, aceptar que las palabras son significantes que remiten a otros significantes, y que lo Real es lo que vuelve.

Me preguntaba ¿cómo puede una realidad volver para escribirse con mayúscula y llamarse Real? ¿Quién puede negar con cordura que hay un pasado, un presente y un futuro, y que cuando se dice «mañana» sabemos lo que decimos? ¿Qué tipo de sofisticación filosófica hay que adoptar para descorrer el velo y descubrir una verdad que está más allá de la obviedad de que el periódico de ayer no es el que recibiré en este día?

Todos queríamos deshacernos del sentido común para acceder a la teoría, el cuerpo docente nos exigía formalizar, las palabras debían hacerle lugar a flechas, los signos de puntuación a ecuaciones, nos amenazaba el monstruo algebraico.

El profesor me hablaba de futuro anterior, y que las cosas «habrán vuelto». ¿Cómo? Por el espíritu absoluto, es decir por una razón que reescribe la historia de la humanidad de acuerdo con un sistema de transformaciones en el que cada cosa tiene su lugar.

Escuchaba música conocida, ya lo había dicho Platón, con la salvedad de que lo fundamentaba en un orden trascendente, un dominio celestial y eterno en el que las Formas bailaban la danza de la fortuna, y que con Hegel descendían al tiempo de la historia.

En una palabra, la consigna era clara: lo real es racional y lo racional real. En otras palabras, el saber absoluto es especulativo. Una palabra más, especulativo viene de especular, de espejo, y la filosofía reflejará lo real cuando lo real en el final de la historia sea elaborado por el espíritu desplegado en su total lucidez.

Dos años me llevó no comprender esta verdad hegeliana, tiempo suficiente para estar preparado para lo verdaderamente importante, el estudio de la ciencia de Marx.

Estaba abocado a esta tarea seria y continua en el *off* Sorbonne, salía de la ratonera medieval con su personal docente apolillado, asistía a cuanto curso althusseriano había disponible que me permitiera estar ubicado en la senda teórica pertinente —«pertinente», «interpelar» y «articulación» eran tres palabras que debía recordar siempre —, cuando se produjo el estallido.

Una pena, porque en mi caso particular, estaba progresando en varios ítems. Aprendía el idioma, hablaba un francés periodístico que me permitía comprar fruta y retirar la ropa de la tintorería, leía con más rapidez, y pude al cabo de un par de meses, dar una clase sobre un tema que me había pedido mi profesor althusseriano: el humanismo.

Quien aquí escribe podía a los veinte años, referirse al nudo estratégico de la filosofía estructural, hacerlo en la lengua madre, ante un pequeño auditorio, y expresarlo con una fluidez desconocida, nunca oída hasta ese momento. Poco poco se aflojaba mi lengua y curaba la tartamudez que me humillaba desde infante.

Termina este paréntesis autobiográfico para dar un lugar a un acontecimiento histórico del que fui más testigo que protagonista. Fueron días de barricada. Todos los estudiantes tirábamos adoquines, *pavés*. Eran nuestras granadas contra el gas lacrimógeno y los palos de la policía.

De un día para el otro, se cortaron las calles de una ciudad gris, y los jóvenes hablaban de algo que nunca se había escuchado.

Irreverencia, desparpajo, humorismo, desfachatez, tuteo. Fue extraordinario el fenómeno del tuteo obligatorio. La ancestral costumbre francesa de decirse usted desde la cuna, de que *vous* sea la segunda palabra después de *dodó*, que es «noninoni» en castellano, fue barrida por los imberbes de las universidades que hicieron su propia Intifada arrojando el tuteo a los profesores.

Los mandarines de las cátedras universitarias sintieron que los violaban. No podían creer que unos ignorantes con meros bachilleratos les hablaran como si fueran personal doméstico de las colonias. Les ponían gorros de color, narices de payasos, y convertían los claustros jesuíticos en escenarios de una nueva comedia del arte.

Francia se divertía, por fin la alegría existía. Por un momento, la teoría fue mandada a guardar y los anarcosituacionistas pusieron a los rigurosos maestros del concepto en una posición de inmadurez.

Había muchas personas preocupadas, muchos profesores pensaban que todo eso debía terminar cuanto antes, pero no sólo no terminaba sino que se expandía como reguero de pólvora. El país se detuvo. Era una fiesta, consumía lo que había y consumaba lo que quedaba en pie.

La era de la irresponsabilidad, sólo mediada por la militancia tradicional de los grupos trotskistas, y de una nueva avanzada militante que se venía con el cuchillo entre los dientes: los maoístas.

¿Pero qué debíamos hacer con lo que habíamos aprendido con tanto esfuerzo? Cambiar de vocabulario es molesto. Ser un políglota teórico nos hace desconfiar de la disciplina. En la adolescencia, la cultura de la ciudad luz me había

entregado un listado de palabras que fue un tesoro de la juventud: libertad, conciencia, compromiso, sujeto, praxis, mala fe, mirada, el infierno son los otros, espíritu de seriedad, morimos solos, angustia, absurdo, totalidad, praxis, salto, elección, responsabilidad, situación, ambigüedad, paradoja, Hombre.

Después unos jesuitas viriles rompieron la estantería, vaciaron las bibliotecas, y anunciaron la nueva terminología: acontecimiento, simulacro, episteme, teoría, saber, problemática, ruptura epistemológica, perfil epistemológico, escisión, sutura, matema, articulación, pertinencia, falo, efecto sin causa, superficie, escritura, letra, trazo y marca, grilla, multiplicidad, diseminación y discurso.

¿Y ahora? Los estudiantes decían que los profesores debían rendir examen ante sus alumnos. La palabra autoridad era bombardeada. Todos estaban cansados de estar sentados mientras un sabio les hablaba. Estaban hartos de silencio, y de una nada sin existencia a una nada sin angustia, de una existencia dosificada que nada valía.

No era mi caso. Para mí aprender un nuevo vocabulario era un asunto de supervivencia. Tenía la mentalidad del inmigrante. No estaba harto de nada. No compartía ese nomadismo de una juventud para la que los diplomas, el saber, el hablar con propiedad, y la potencia de las ideas, eran una farsa.

Me inclinaba ante la teoría, pero algo sucedió. La alegría era contagiosa. La irreverencia era maravillosa, porque se practicaba con talento. Cuando hay una insurrección, la oratoria tiene una importancia primordial. Y la juventud había encontrado a su orador. Daniel Cohn-Bendit. Judío, alemán y francés, sus raíces entreveradas contrastaban con el orgullo galo y esa identidad tan reconocible de los parisinos. Un nuevo bastardo.

Se reía, sus ojos brillaban, no agredía, se burlaba. La

palabra francesa distribuida entre el tono oracular de De Gaulle, la seguridad y la potencia de la verba de los althusserianos, la tentación lacaniana de prometer el acceso a un rito iniciático y a la verdad del sujeto, todos padres, todos nuevos superyó, frente a eso el grotesco, la fiesta, la libertad.

La irrupción de Foucault en el movimiento libertario

Lacan había dicho que los jóvenes rebeldes no querían más que un nuevo papá, y no era cierto, estaban hartos de papás, papás teóricos, pedantes, soberbios, supuestos dueños de un saber inaccesible, papás del inconsciente y de la ciencia.

La juventud en la calle no buscaba filósofos, tampoco se había inspirado en ellos. Querían encontrarles papás del saber, unos decían Marcuse, otros Reich, Debord. No había ancestros, fue una chispa, un encontronazo; en unas facultades del suburbio los estudiantes no aceptaron restricciones de una autoridad inapelable, e invadieron el corazón urbano. Se sentaron en la calle y no hubo más circulación. Luego las barricadas.

Libertario, esa era la palabra, un movimiento libertario que hablaba de autogestión y pedía desplazar a toda la patronal, toda entera, la económica, la política, la académica.

Había sonrisas irónicas, adultos que miraban a los chicos con condescendencia, otros que aseguraban que todo pasaría rápido, una travesura tonta. Muchos lo pensaban, irreverentes de otras épocas no tomaban en serio aquel infantilismo, Gombrowicz desde Vence era indiferente a la revuelta, Foucault la miraba a lo lejos desde Túnez, los althusserianos del partido, reconocían que no era más que una protesta pequeñoburguesa.

Un solo filósofo entró en escena para compartir el entusiasmo juvenil, uno ya añoso, despreciado por sus pares,

aislado en su departamento sin siquiera paladear viejas glorias: Sartre.

Fue el único invitado por los estudiantes, y el único al que le dieron un micrófono, claro, con la advertencia dicha con el correspondiente tuteo: ¡sé breve!

Sartre volvía pero no como filósofo sino como monumento.

Estaba de acuerdo con las ideas y las propuestas anarquistas del movimiento estudiantil. Sólo tiempo después se plegó a la versión estalinista de los restos políticos de aquel Mayo francés. Eso es lo que tenía Sartre, cuando acentuaba sus tendencias libertarias, podía comprender con lucidez lo que otros por anquilosamiento, comodidad, ceguera o conservatismo, rechazaban, pero su vertiente maniquea le impedía abstenerse en un mundo al que siempre le diagnosticaba estar en guerra, y adhería a movimientos entre suicidarios y terroristas.

Raymond Aron condenó los sucesos de mayo. Los calificó de irresponsables y pregoneros de una utopía tonta. Por el contrario, Sartre estaba entusiasmado, y veía en Cohn-Bendit a una especie de reencarnación de Rosa Luxemburgo.

Le parecía ridículo el periodismo que le buscaba padrinos al movimiento estudiantil, unos decían que había un pensamiento nietzscheano en la mente de sus líderes, o que Thomas Carlyle inspiraba su acción.

Para Sartre la idea de Cohn-Bendit era totalmente antiburocrática, antielitista, y confiaba en que la acción de las masas crea sus propios liderazgos transitorios de acuerdo con la dinámica generada por las luchas.

El filósofo apoyaba las reivindicaciones estudiantiles de cambiar radicalmente las relaciones de autoridad en la universidad, y conquistar una soberanía mediante el cuestionamiento de la autoridad profesoral.

Profesor que no se aviene a ser cuestionado en su saber y en sus dichos, que no se desnuda ante sus alumnos, no merece enseñar. Como no lo merece, recalca, su examigo, eterno *sparring*, Raymond Aron, la materialización de todo lo que despreciaba.

Un docente como Aron, dice en declaraciones publicadas en *Le Nouvel Observateur* en junio de 1968, que no hace más que repetir durante treinta años su tesis, es un burro repetidor, que debe ser despedido de la universidad.

Cuestionar y cuestionarse, interpelar, es el deber de los intelectuales cualquiera sea la función que ocupen. «Un hombre no es nada si no es contestatario. Pero también debe ser fiel a algo. Un intelectual, para mí, es eso: alguien fiel a un sistema político y social sin dejar de criticarlo. Ocurre con frecuencia que haya una contradicción entre su fidelidad y su cuestionamiento, pero es algo bueno, es una contradicción fructífera. Si se da una fidelidad sin cuestionamiento, eso no funciona: se ha dejado de ser libre».

Acusa a Aron de envejecer. «Me corto la mano si alguna vez Raymond Aron se cuestionó a sí mismo, por eso, porque nunca lo hizo, es indigno de ser profesor.»

Sartre apoya las reivindicaciones estudiantiles, pide que la universidad sea gerenciada en común, pero sobre todo, que los estudiantes tengan la libertad de poner en tela de juicio el contenido de las materias y que pidan aclaraciones sobre la función social de las disciplinas. O sea, un cuestionamiento político.

Una universidad vedada a la clase obrera es ilegítima, pero hasta el momento en que el proletariado conquiste el poder, el camino es lo que Sartre llama «reformismo revolucionario», empleando una expresión de su amigo André Gorz.

Sartre corría el límite. No se le ocurrió mejor ejemplo que

el de la facultad de medicina para proponer que la enseñanza tuviera un marco polémico. ¿Una medicina para ricos o para todos? ¿Medicina privada o social? ¿Clientelar o universal? ¿Gratuita o paga?

Lo importante es señalar que Sartre era el único filósofo de renombre que acompañaba al movimiento estudiantil.

Una vez que la rebelión se apagó y todo volvió a una especie de normalidad, con la excepción de la renuncia de De Gaulle después de un plebiscito, lo que quedó del Mayo francés fue una nueva universidad, Vincennes.

Fue construida con hierro y vidrios detrás de los bosques del mismo nombre, en una zona sin adoquines y lejos de los centros neurálgicos de la ciudad. Se presentaba como un tubo de ensayo de una pretendida modernización, cuando en realidad, era un modo de concentrar a los rebeldes del Mayo francés en un único lugar y contemplar como agotan sus energías subversivas en disputas internas.

Y eso fue Vincennes, una unidad académica en estado de asamblea a veces interrumpido por una que otra clase. Lo más notable de los filósofos althusserianos fueron invitados a hacerse cargo de las cátedras, el grupo psicoanálitico estaba conducido por la hija y el yerno de Lacan, y el ambiente político estaba comandado por el maoísmo que se lanzó a la caza de reformistas y revisionistas.

Pero lo curioso fue que la dirección del departamento de filosofía le fue ofrecida a Michel Foucault. El filósofo era casi un turista sorprendido por el folklore ambiente. Poco y nada tenía que ver con el mundo académico francés, había vivido muchos años en el exterior, no tenía militancia política, y sus libros eran eruditos, con un color apenas rosado por su interpretación de la historia de la locura y su denuncia del encierro correspondiente.

Así llegamos a la palabra que embrujaría a las nuevas

huestes de la universidad: Poder. Detrás de cada palabra, de cada acto, de cada autoridad, el tema del poder era nuclear. ¿En qué se originaba? ¿Quién lo ejercía? ¿Cómo se legitimaba? ¿Qué finalidad perseguía?

Este cuestionamiento no podía responderse con el manual de marxismo leninismo. La revuelta estudiantil confirmaba que los intelectuales marxistas y sus aparatos una vez más estaban a contracorriente de los cambios radicales. La URSS había traicionado los ideales de la revolución, y la clase obrera francesa estaba domesticada por una burocracia que transaba con el poder.

Mayo del 68 se originó en los espacios en los que se impartía el saber: la universidad. El tono libertario que tuvo en sus comienzos enfocó su protesta en el modo en que se ejercía y distribuía el poder, y la trasmisión del conocimiento.

Por lo tanto, el corolario estaba a la vista, lo que había que discutir era la relación entre el saber y el poder. Y en esta coyuntura emerge la figura de Michel Foucault, que será central en el pos Mayo francés.

En aquella universidad se delinearon con claridad dos tendencias ideológicas: una la del maoísmo, que era extremo, maximalista, violento, intransigente, y peligroso, en especial para todos aquellos que no eran maoístas. Estaba de moda el karate do, y los laureados en *danes*, con sus cinturones negros, custodiaban las aulas de los profesores sospechados. Nunca olvidaré el sudor del excelente profesor Serge Leclaire de Teoría del Edipo I y II, que miraba con visible temor al par de gorilas en el fondo de la sala.

La otra tendencia era la anarquista, pero ya no un resabio del movimiento 22 de marzo, el grupo de Cohn-Bendit, expulsado de Francia, sino unos personajes sin nombre ni oficio, que interrumpían todas las clases con intervenciones delirantes.

En medio de esta algarabía ilimitada, y de este fervor revolucionario, el profesor Foucault propuso tres «unidades de valor», o materias, a su cargo. Una de ellas se refería a las condiciones de posibilidad del discurso cartesiano con el ejemplo de la botánica del siglo XVII. Era una oferta tan curiosa como que en una facultad de agronomía y veterinaria, se dictara un curso sobre La Monadología de Leibniz.

Recuerdo que me senté en un banco, y vi a ese extraño profesor, arropado con una sobriedad y una distinción singular —un traje de pana verde y un pulóver blanco de cuello volcado— que parado al frente del aula, dictaba en un tono seco, cortante, y de una precisión de relojería suiza, ciertos desarrollos teóricos de las ciencias de la época clásica.

Por mi parte, ya había leído *Las palabras y las cosas*, sin entender prácticamente nada, sólo sabía que mis profesores marxistas en nada estaban conformes con las tesis de Foucault, pero en clase, todo adquiría una luminosidad inesperada. Veía sus ideas, tal era la claridad de su exposición.

Y como me comportaba como un beduino en el desierto —tanta era la sed de conocimiento que tenía— cada palabra era una gota de rocío que paladeaba antes de que algún energúmeno vomitara su delirio patafísico.

Las otras dos materias eran aún más curiosas. Sentado en medio de un grupo de una decena de estudiantes, el profesor Foucault nos trasmitió su interés por trabajar dos temas: una historia de la penalidad y una historia de la sexualidad.

Cuando escuché que su propósito era analizar las utopías sexuales, y discutir las tesis de Herbert Marcuse y Wilhelm Reich, a lo que agregó que el Club Méditerranée era una novedad en ese dominio, sonó un despertador en mi inconsciente teórico.

Era un hombre que iba a contracorriente del delirio anarquista imperante, que no se tragaba el sapo de la liberación, y lo hacía con una sobriedad, una serenidad y una cortesía desarmantes.

Los maoístas, los trotskos, los anarcos, que lo escuchaban, no decían nada. Era un filósofo que los invitaba a preguntarse sobre ciertas evidencias que concernían al poder, desde un lugar despoblado, jamás habitado. Les hablaba de una especie de Matto Grosso teórico, de un más allá del Río das Mortes del que no podían prejuzgar nada.

Lo mismo con el tema de la penalidad, algo nunca analizado por los aspirantes a revolucionarios, que obligaba a callarse por un tiempo para saber de qué se trataba el asunto.

No hablaba de lucha de clases, ni de ideología, ni de burguesía, ni de represión. Y, sin embargo, el centro de su pensamiento era el modo de funcionamiento del poder.

Duró lo que pudo durar, es decir, poco. El tsunami ideológico era incontenible. La Revolución Cultural china se convertía en el modelo revolucionario, y los profesores y estudiantes que querían repetirla en Vincennes dominaban la escena.

Mao Tse-tung se convertía en un nuevo líder mundial, y sólo fue por obra y gracia de la constitución francesa y de su tradición republicana, que los militantes maoístas no pudieron arrojar al Sena al profesor Leclaire, al revisionista Balibar, al dubitativo Rancière, al pequeño burgués Châtelet, al sibarita Foucault, al anarcolibidinal Deleuze, y a mí, que si no lo hicieron fue porque era un estudiante sin importancia.

Avatares maoístas

A los empujones, o a hurtadillas, hice lo posible para no perderme las clases de estas luminarias de la época. No sólo las de Foucault, que cada vez se hartaba más de esa locura

parauniversitaria, y hacía todo el lobbismo a su alcance para salir de ahí e ingresar a otra institución augusta pero cuerda.

Aún así, los recuerdos son imborrables porque una hora de las teorías de las ideologías de Jacques Rancière, y una pizca de sofisticación filosófica de Alain Badiou, me hacían sentir que la teoría era algo bello, potente, seductor.

Corría el año 1969, en la facultad de Vincennes las materias estaban afichadas en paneles para que los alumnos pudieran elegirlas. El gobierno comprendió que el sistema de enseñanza debía aportar algún rejuvenecimiento, pero la corporación docente considerada como un mandarinazgo, se encolumnaba en la Sorbona para frenar cualquier cambio.

Por eso lo mejor fue crear una nueva universidad alejada de París, al menos de sus calles adoquinadas, e invitar a profesores de la vanguardia teórica hasta entonces marginados de la institución.

Ilusionado, me inscribí en varias materias. Las dos que dictaba Alain Badiou, a quien conocía por breves escritos de epistemología y por su conferencia sobre la noción de modelo, en el curso de filosofía para científicos al que había asistido como oyente en L'École Normale Supérieure, se llamaban Teoría de la Contradicción I, y Teoría de la Contradicción II.

No era ningún secreto que la número I estaba dedicada a Hegel y la II a Mao, no sólo que no era un secreto sino que, por el contrario, era el anzuelo para que los alumnos poblaran el aula para nutrir su entusiasmo con lo que les quedaba de la rebelión juvenil.

A mí lo que me interesaba era estar presente para estudiar lo que los profesores mandaran, y para aprender del pensamiento de filósofos de una formación impresionante que más allá de sus tomas de posiciones políticas y su ideología, sabían trasmitir el rigor del concepto filosófico y

enseñarnos el modo en que se construyen las formaciones teóricas.

Recuerdo que el profesor Badiou, con su tiza marcó en la pizarra una raya vertical, y dijo: Ser. Luego trazó otra raya al lado de la anterior, y dijo: Nada. No recuerdo mucho más. No sé si con esos palitos más algún redondel Bill Gates inventó la web, el profesor en este caso se refería a la *Lógica* de Hegel cuya dialéctica se dibujaba con aquella repetición de palitos que quizás también simulaba ideogramas informáticos aplicados a circuitos electrónicos.

De todos modos para mí el misterio era casi total. Tengo en mis manos el libro *Théorie de la contradiction*, publicado en el año 1976, que pone por escrito retazos de los cursos a los que asistí.

En su libro Badiou nos dice que desde 1972 —momento en que la lucha «entre» clases en Vincennes estaba en su cenit — la burguesía intelectual invadió la escena cultural con una moda hedonista y anarquista. Se refiere a Gilles Deleuze y a la publicación de su libro *El Antiedipo.* Además, con su prédica y denuncia no hace más que reforzar la lucha ideológica que llevaba en la universidad de Vicennnes y en el departamento de filosofía contra lo que llama nueva santa alianza, la de Lyotard, Guattari y el mencionado Deleuze, en nombre de las masas.

Dice Badiou en su libro que son las masas las que hacen la historia… del conocimiento. Nos confiesa que Mayo 68 fue para él un verdadero camino de Damasco. No exagera, vio la luz en el aura del señor Mao, y se convirtió a lo que ya era, porque en su caso, la adoración del ideal ya estaba inscripta en su adn.

Pero no quisiera desmenuzar la ideología filosófica integral de Badiou porque ya lo hice en mi escrito *Batallas éticas.* Sólo quisiera detenerme en la coherencia del filósofo que durante cuarenta años insiste en que matar en nombre

de la verdad y la justicia, no sólo es un costo a pagar para conquistar el poder, sino una decisión natural que sólo las almas bellas padecen con puerilidad.

Para llegar a este punto es necesario construir el argumento desde la autoridad que da el conocimiento, más aún cuando la irradia un académico con un pesado bagaje en matemáticas, lingüística, lacanismo, historia de la filosofía y crítica literaria, impresionantes recursos de intimidación que exhibe el poder de este intelectual.

Me impresionaba todo lo que había que saber para arrojar a un revisionista por la ventana. Por eso siempre he leído a Badiou, porque es un excelente profesor, como también es necesario leer a Heidegger si reconocemos sus cualidades didácticas, como hay que leer todo discurso con pretensión de verdad con un colador, o, para dar una imagen clara y distinta, se sabe que para acercarse a un panal hay que ponerse un mameluco de apicultor por más que la miel sea dulce.

Escribe Badiou que todo conocimiento es orientativo y que toda descripción es prescripción. Estimo que no hace falta desarrollar en extensión esta consigna que apunta a demoler la ilusión de objetividad y neutralidad en las teorías del conocimiento. Toda filosofía es filosofía de Partido, agrega, y concluye con una frase que bien merece ponernos de pie ante su mero enunciado: «La verdad marxista no es una verdad conciliante. Por sí misma es dictadura, y, si es necesario, terror».

Un ser distraído, o de buena fe, podría creer que el filósofo denuncia una ideología macabra, pues no, hace un llamado a aplicarla.

No se trata de sarcasmos. Sería ridículo el uso de la ironía ante frases como esta si desempolváramos de un baúl olvidado en un altillo, los delirios estalinistas de la ex URSS, o si lo hiciéramos con las consignas de la Revolución

Cultural china. No sería más que hacer leña de un árbol caído. Pero no es el caso. No hablo de antigualladas. En nuestro país este tipo de afirmaciones son el pan de cada día de parte de la corporación cultural y los medios intelectuales dominantes, es parte de algunos debates entre exrrevolucionarios y aspirantes a serlo al menos en claustros y salas de redacción, una fiesta declamatoria de un gobierno bien popular desde que se reinvindicó a la juventud maravillosa de los setenta, y basta ingresar al hall de las facultades para confirmar que nada cambió en medio siglo.

Resultado: Alain Badiou es un invitado frecuente de nuestros espacios culturales, y un embajador siempre bien recibido. No tiene por qué no serlo, conozco detrás de sus viva la muerte, su amabilidad, su cortesía gala (por Francia), y su palabra firme y franca (por Francia también).

Volvamos a Vincennes. Recuerdo que a la salida de uno de sus cursos, el profesor Badiou le comentaba risueñamente a su colega François Regnault, que el psicoanalista Leclaire, ante la concepción del mundo terminal del filósofo maoísta, luego de verse embestido por otras acusaciones a troche y moche por no militar en la revolución con el fin de eliminar todas las miserias y a los miserables del mundo, había respondido con moderación y con cierto aire de resignación no poder solucionar todas las injusticias, y que, sin embargo, «había que seguir viviendo» (*il faut bien vivre*), a lo que el profesor marxista leninista maoísta le retrucó: «no veo por qué». Indudablemente, Badiou tiene vocación de sepulturero.

El profesor dice en su escrito de 1976 lo mismo que nos enseñaba en el aula, que la dialéctica es la unidad de dos contrarios, en otras palabras, una simplicidad que se divide. Uno se divide en dos, lo que no quiere decir que del Uno se llegue a un dos, sino que no hay unidad sino escindida. Para que no haya dudas, remata con un axioma: el principio de la

dialéctica es la primacía de la contradicción sobre la unidad. Para decirlo con la lengua nacional: lo primero fue la grieta.

Todo pensamiento revolucionario —en parte—, matiza, está determinado por un «contra» el cual se desarrolla. El movimiento de la contradicción destruye al término contradictor. El nacimiento del capitalismo mercantil destruye las formaciones sociales del feudalismo, pero por su propia dinámica incuba la acumulación capitalista que a su vez destruirá esta forma emergente. La fuerza dominante contiene el proceso de su descomposición. Por eso dice que la negación de la negación es la expresión abreviada de la articulación histórica de dos procesos contradictorios.

El materialismo histórico es la ciencia de los modos de producción y de las formaciones sociales, como afirmaba Althusser, el padre de la criatura. Es una ciencia que no sólo explica sino que, además, legisla. Badiou no olvida la intimidante figura del «tribunal de la historia». Nos dice que desde ese púlpito, desde el tribunal, el marxismo se presenta como el saber de las rebeliones populares. Este saber no se aplica a una materia prima desorganizada, sino a una multitud resistente que ya es una sabiduría de los pueblos amotinados. ¿Por qué sabiduría? Porque es justa, y el marxismo la hace invencible al fundarla en razones y legislar sobre el porvenir.

Badiou tiene un objetivo estratégico que delimitó en el comienzo de sus textos sobre la contradicción. Se trata de combatir la avanzada de la burguesía intelectual que intenta quedarse con la potencia emergente que nace en Mayo 68. Este intento de captura tiene dos puntas: el estructuralismo y el anarquismo.

Por el primero es borrada la contradicción del sistema, y se lo diseña como una combinatoria en la que los elementos permutan sin alterar las formas nucleares. Una lógica de lugares desplaza a una lógica de las fuerzas, y las resultantes

de la circulación de elementos son figuras aparentes que se desprenden de una estructura firme que las sustenta.

Por el segundo, se instala nuevamente una especie de Sagrada Familia, pero esta vez no son los jóvenes hegelianos ni los amigos de Bruno Bauer quienes están en tela de juicio sino los anarco deseantes con su correspondiente trinidad: el padre: Gilles Deleuze; el hijo: Félix Guattari; el Espíritu Santo: J. F. Lyotard.

Estos son quienes despliegan simulacros y máquinas deseantes en juegos de superficie y conexiones rizomáticas, en las que la fuga y las metamorfosis, ocupan el lugar de la contradicción.

Cuatro décadas después, en un libro del año 2012, *Controverse*, Badiou le decía a Jean Claude Milner —un señor con el que en mis años mozos compartía el palier del primer piso de la calle Des Boulangers, de una palidez alsaciana, que cada vez que a la mañana abría la puerta de su departamento se escuchaba una sinfonía mientras se agachaba para levantar el diario con la mano libre ya que en la otra sostenía una tostada con mermelada— que no tenía sentido renunciar al ideal revolucionario en nombre de la supervivencia de los cuerpos, ya que si así fuera, habría que vivir en el Paraíso o en otro planeta, en un más allá de la muerte. La naturaleza es la que se hace cargo del amontonamiento gradual e irrefrenable de los cuerpos, y de lo que se trata no es de cuánto vivir sino de cómo vivir.

¿Vida intensa? ¿Vida auténtica? No, vida verdadera. Si fuera auténtica o intensa, lo que prima es la vivencia subjetiva, pero se trata de la objetividad, en una primera instancia de la naturaleza, pero en una segunda, de la historia.

Dice Badiou: «La dialéctica materialista afirma, como Hegel, que la vida verdadera no es la que retrocede horrorizada ante la muerte y se preserva pura de la

destrucción. Para Hegel todo se integra en la circularidad final del absoluto.

»Nada se pierde —prosigue— la dialéctica materialista enfrenta la pérdida y la desaparición definitiva. Sólo hay novedades radicales porque hay cadáveres que ninguna trompeta del Juicio Final nunca vendrá a despertar.

»El tacho de basura de la historia —culmina Badiou— cuanto más lleno esté, mejor se dará el devenir histórico».

¿Cómo evaluar esta sentencia? ¿La dialéctica como perversión? ¿Sadismo de oratorio? Recuerdo que François Regnault en una de sus clases dijo que en China no existía la psicosis porque en una sociedad que había eliminado a la burguesía también eliminaba toda posibilidad de alienación. Lo raro no era que lo dijera, sino que nadie le pisara la cabeza por decir esas barbaridades catedráticas, perdón, no quisiera extralimitarme, pero no parecía viable que se tomara en cuenta su tesis de un modo objetivo como si fuera posible discutir con un muñeco programado desde un Pekín imaginario. La impunidad con la que se manejaban los profesores maoístas en nombre de la guerra ideológica era total.

En medio de este aquelarre, el profesor Foucault un buen día desapareció. Cuando en una entrevista lo buscaron por ser responsable del departamento de filosofía, para que justificara el caos imperante de aquella universidad, respondió de un modo que conviene reproducir en su integridad ya que sintetiza su idea de la práctica filosófica:

«Pregunta:

»—Se le reprocha que en Vincennes hacen cualquier otra cosa menos filosofía, ¿no es así?

»Respuesta:

»—No estoy seguro, si me permite, que algo llamado filosofía, que algo así, exista. Existen los "filósofos", es decir,

una cierta categoría de gente cuyas actividades y discursos varían con las épocas. Lo que los distingue, así como a sus vecinos más cercanos —los poetas y los locos— es la partición que los aisla, y no la unidad de un género o la constancia de una enfermedad.

»Hace tiempo que todos son profesores. Quizás no sea más que un episodio, o quizás dure un tiempo prolongado. En todo caso, esta integración a la universidad no se produjo del mismo modo en Francia y en Alemania.

»En Alemania, la filosofía estuvo vinculada, desde Fichte y Hegel, a la constitución de un Estado: de ahí, que tenga el sentido de una misión profunda, y de esa seriedad propia de los “funcionarios de la historia”, ese rol de portavoz, de interlocutor o de interpelador del Estado que mantuvieron vigente de Hegel a Nietzsche.

»En Francia, el profesor de filosofía estuvo relacionado con mayor modestia (de un modo directo con los liceos e indirecto con las universidades) a la instrucción pública, a la conciencia social de un modo muy medido de ejercicio de “la libertad de pensamiento”, para ser más concreto: a la implementación del sufragio universal. De ahí ese estilo de director, o de objetor de conciencia, de ahí esa preferencia por el rol de defensor de las libertades individuales y contra las restricciones de pensamiento; y también esa afición por el periodismo, la preocupación por hacer conocer sus opiniones y la manía de responder a los reportajes». Ver *Le Nouvel Observateur* de febrero 1970, en *Dits et Écrits II.*

«El orden del discurso», una conferencia que cambió una vida

Foucault no se reintegró a la universidad en los inicios de un cuatrimestre, y quedamos a merced de los grupúsculos fanáticos que lograron uno de sus objetivos: que nuestros diplomas no tuvieran validez nacional. Lo que nos impedía

proseguir nuestra vocación, y difundir la revolución cultural en algún pueblo perdido de la Normandía, adonde efectivamente decidí ir a vivir.

Fue en ese momento, en aquella campiña alejada de cualquier centro urbano, lindante de un pueblo de un par de casas, un depósito vacío, y la necesaria cantina con su metegol y sus borrachos, que me llegó un librito. *El orden del discurso*, de Michel Foucault.

Allí, finalmente, me enteré de las razones por las que mi profesor había desaparecido de Vincennes. Había sido nombrado en el Collège de France, un lugar en el que dictaría sus cursos hasta el final de sus días. La lección inaugural era lo que contenía aquella publicación.

A veces no se sabe por qué un libro cambia una vida. Muchas veces escuché esa especie de mensaje casi religioso que algunos escritores y lectores presumidos deseaban trasmitir. «Hay libros que cambian la vida», sonaba como una frase romántica, cursi, solemne, tonta. Propia de gente que se da aires de importancia. Pero, sí, la cambian, como la pueden cambiar ciertos encuentros, amores, casualidades. No es un cambio de película, no cambiamos de piel como las serpientes ni de gusanos nos convertimos en mariposas, ese cambio es más sutil, deja muchas cosas tal como eran, pero hay una bacteria que modifica el sistema ideativo, que ya no volverá a ser como era. Por eso, a partir de ese momento, a partir de la lectura de ese libro, contraje una enfermedad y me convertí en un foucaultiano crónico.

Al releerlo, intento descifrar el sentido de lo que en aquel momento sólo experimentaba por los efectos de la fascinación de su lectura, un propósito con final inacabado, que no deja de seducirnos como canto de sirena. Allá vamos.

Mi vocación filosófica nace a partir de dos encuentros: uno fue la lectura de un diálogo de Platón, que me descubrió el arte de la discusión y el coraje por la verdad. Aquella frase

del gran divulgador de filosofía, Will Durant: «Sócrates, un mártir del pensamiento», toda una lección de vida dada por quien sacrifica su vida por sostener una idea.

El otro encuentro fue la lectura de una novela de Sartre; su personaje Mateo me permitió conocer lo que es un intelectual. Es decir, un escritor joven y fracasado, adorado por mujeres y solitario, en medio de magníficas aventuras y aburrido, glorioso y perdido.

Esta vez, el cruce era distinto. No peligraba la vida como en el primer caso, nada auguraba la bohemia intensa de un galán literario, no pronosticaba una epopeya, si no, otra cosa: la posibilidad de una más que interesante existencia universitaria. La que tuvo Foucault, y, también, creo, quien aquí escribe.

Hablar es peligroso. Foucault dramatiza la producción de discursos. Le gusta usar la palabra «peligro». El título de su conferencia «El orden del discurso», con la palabra orden nos remite a control. Los discursos, es decir, los sistemas de enunciados, deben administrarse. No se dice ni se escribe lo que se quiere, ni se permite hacerlo. Los discursos son un botín, objetos de lucha por la dominación.

Emplea dos palabras que serán mojones exclusivos de los años que se inician: deseo y poder. Uno como el otro traducen las fuerzas en juego cuando se habla.

¿Por qué dice «discurso», y no texto, escritura, saber, enunciados, o lo que fuere? Se trata de una figura de la retórica, su resonancia es verbal, su disposición es vertical, tiene función de autoridad. Pero, además, quiere trasmitir que las palabras tienen efectos concretos, que de nada sirve separar actos de palabras, discursos de realidades o teorías de la praxis; si existe un «orden discursivo», es porque las palabras denotan poder.

Por el hecho de que los discursos son peligrosos se han

implementado una serie de procedimientos para neutralizar su acción. Uno es el de la prohibición, el otro el de la exclusión. Por el primero se los silencia y se los hace desaparecer del presente y de la memoria, por el segundo al silencio se le agregan las palabras del poder que interpretan y explican el discurso censurado. Lo encierran en una racionalidad dominante.

La sensibilidad al peligro proviene de las expresiones relativas a las siguientes problemáticas. Una se refiere a la sexualidad y a la política. Es un hecho corriente y repetido que en las dictaduras la censura tiene como blancos inevitables a los disidentes y los llamados desviados sexuales. Esto es lo que se hizo tanto con Franco como con Castro como con Mao como con Xi Jingping.

Por eso es discutible el argumento de ciertas corrientes de la izquierda que sostienen que las luchas por los derechos de minorías, los de género, raciales, no son peligrosos para el poder porque lo único que teme es la resistencia de clase, la de los asalariados, o la de los explotados.

La lucha de clases no resume todas las luchas, y en las sociedades en que la dictadura del proletariado con el Partido conquistaron el poder, se confirma que la opresión subsiste y se ensaña con estos dos delicados ítems señalados por Foucault.

El siguiente foco peligroso es la división razón/locura, a la que Foucault le dedicó su tesis de doctorado. No ve en la locura una enfermedad o una anomalía, sino el otro de la razón, un fantasma negativo que muestra su funcionamiento más allá de sus construcciones deductivas.

En su historia de la locura, señaló las distintas variantes por las cuales la racionalidad occidental nombra a la amenaza que puede destruir su mundo. La locura, como la herejía, o el mal encarnado de diversos modos, describen el orden racional por el modo en que identifica el caos.

Stephen Greenblatt, a quien Foucault leerá con interés años más tarde, demuestra que el sistema de identidades que se forma en recintos en donde se ejerce el poder —analiza en *Rennaissance Self-fashioning* los juegos diplomáticos y las intrigas en la corte isabelina— necesita de la presencia de un «alien» que refuerce la cohesión de una colectividad y su posibilidad de nombrarse y legitimarse a sí misma.

Una versión algo más sutil que la del chivo emisario.

Foucault en esta conferencia inaugural, avanza con mayor detalle hacia lo que considera el orden del discurso. Poco a poco el peligro se detecta menos, se hace menos familiar, no se lo reconoce tan rápido y remite a problemas más complejos.

Que el hecho de hablar de un determinado modo de la sexualidad sea motivo de censura, que la disidencia política esté prohibida en determinados regímenes de poder, o que la palabra herética o la lengua insensata esté desautorizada o silenciada por quienes se adjudican el derecho exclusivo a la palabra, es una realidad conocida.

Lo es menos que la nueva ecuación que sostiene un orden discursivo sea la de verdad/falsedad. A partir de este punto, Foucault introduce un problema filosófico que lo obliga a remitirse a la historia de los sistemas de pensamiento.

Aquí es en donde aparece la figura filosófica que oficiará de mentora de su pensamiento futuro: Nietzsche. Del mismo modo en que el filósofo alemán en su *Genealogía de la moral* inquiere sobre la dupla bien/mal, preguntándose sobre el origen de esta división supuestamente evidente que distribuye los atributos morales de acuerdo con un orden binario, Foucault lo traslada al problema del conocimiento.

Y también de forma análoga a la de Nietzsche, que para hablar de valores, los desustantivaba, dejaba de hablar de «valor» para transformarlo en el verbo «evaluar», y así,

gradualmente, aproximar aquello que posee una calificación sustantiva otorgada por el bien o por el mal, hacia la acción de apreciar, despreciar, poner precio, pagar, cobrar, endeudarse, prometer, vengarse, y así resolver la tradicional asociación de la moral con el deber, en su nueva hermandad con el «querer», Foucault hablará de voluntad de verdad, como un nuevo sistema de exclusión.

La revalorización de los sofistas en la antigua Grecia ha sido una labor de años llevada a cabo por diversos helenistas, de Perelman a Guthrie, y que continúa Foucault. Se trata de la expulsión de los sofistas, junto a los poetas, de la república de Platón, y de los tópicos aristotélicos que no sólo tienen la finalidad de construir un sistema argumentativo válido sino la de neutralizar el poder de los sofismas.

El orden del discurso filosófico necesita de esta avanzada en que las ideas son translúcidas y eternas, como la de que las proposiciones analíticas son divisorias, marcan la diferencia y clasifican de acuerdo con generalidades que administran la verdad.

Diferencia y repetición de Gilles Deleuze, el compañero de ruta de Foucault durante unos años como lo había sido Merleau-Ponty de Sartre —estas asociaciones que valen tanto como sus desvinculaciones—, una tesis de doctorado en la que muestra que la filosofía nace con este método por el cual es necesario dividir el discurso de acuerdo con un modelo diferencial, y establecer el sistema de gradaciones de lo verdadero a lo falso, mediante una escala de apariencias que se hacen pasar por la verdad, la disimulan, la miman, o la pervierten, lo que Deleuze llama originales, copias y simulacros, en el otro libro de la misma época, *La lógica del sentido.*

Descubrir la falsedad y prevenir sus intromisiones, es la tarea que se asigna el discurso filosófico frente a sus

adversarios de la sofistica. Los sofistas enseñaban el arte de la palabra para que pudieran litigar quienes deseaban defender sus intereses en las asambleas públicas y ante los jurados. Lo que importaba era que el hablante venciera en la lidia que lo enfrentaba con un adversario. Afirmar que lo único que importa en una puja discursiva sólo se sostiene en la astucia, es lo que los primeros filosofos no pueden admitir. Su idea política es la de una sociedad aristocrática gobernada por los mejores, es decir los más virtuosos, aquellos que poseen el saber.

El sabio es quien debe gobernar, ya sea el monarca de Platón, o el contemplador del orden cósmico en Aristóteles, y no el habilidoso del común que sabe inspirarse en las musas de la trampa como Peitho y Pistis, las que auxilian a sus discípulos a seducir y persuadir a los oyentes, encantarlos con la belleza de lo dicho y con los artilugios de la retórica.

El deseo y el poder se inmiscuyen en el dominio de la verdad, la alteran y la ponen en peligro. Frente a esta amenaza que se reproduce a la largo de la historia de Occidente, se intensifica lo que Foucault llama la «voluntad de verdad», ese querer convertido en sistema, que persiguen a los embaucadores que hablan en su nombre. Son como los cazafantasmas cuya misión se legitima en la verdad.

Foucault nombrará en su ponencia a quienes considera como los denunciantes de esta impostura que se disfraza de objetividad y de universalidad, y restituyen la épica del discurso, su relación con el poder y el deseo: Artaud, Bataille y Nietzsche.

Pero no sólo hay que mencionar el ocultamiento de las relaciones de poder cuando se habla de discursos, o la supresión del deseo porque nos lleva a pensar en la relación entre el habla y el goce, el lenguaje y la transgresión, o en los límites del decir, sino en lo que llama «los

procedimientos de control» internos al discurso.

Uno es el comentario y el otro es el autor. El mundo de la exégesis, el de la herméutica, no sólo va a la búsqueda de un sentido oculto, o participa de la lucha entre las interpretaciones que aspiran a adueñarse de un texto, sino que repite un escrito madre, o padre, lo actualiza, lo reinterpreta, se lo relee, lo coteja con otros, distintas formas en que la repetición hace que lo nuevo es lo que vuelve.

La historia sedimentada de lo comentado sobre textos jurídicos, religiosos y literarios, es una prueba de que las formaciones discursivas son parte de dispositivos de lectura que constituyen el suelo en el que se asienta el canon.

Foucault menciona a Borges como artífice de historias en las que se hace tangible estas formas de la repetición que diluyen las diferencias entre originales y reproducciones que al repetirse cambian el significado.

La función del autor es un principio de agrupamiento que ordena a los discursos, y descarta de este modo otros modos de clasificación posibles. La identidad de un yo, permite un ordenamiento simple, que de acuerdo con los procesos históricos, se fue diluyendo en las ciencias, y reforzándose en el dominio del arte.

A medida que los resultados de los trabajos científicos se exponen como la tarea de un equipo y se resalta su solidaridad colectiva, en el dominio del arte la «creatividad» enaltece al sujeto por su originalidad.

Otro modo de ordenar los discursos es por su referencia a lo real. Es decir a la vida de los creadores, por las biografías, o al contexto histórico. De este modo, el discurso tiene un anclaje que lo hace reconocible además de creíble. Son estrategias de verosimilitud.

Uno de los aspectos más interesantes de esta conferencia inaugural es el tema de los monstruos teóricos. Foucault

distingue entre verdad, errores y absurdos. Cita a Canguilhem, uno de sus padrinos para el ingreso al Collège de France, que afirma que para sostener que una proposición o una prueba científica es falsa, antes tiene que estar en la verdad. Debe ser admitida como analizable, y cumplir con los protocolos que se exigen para invertir energías en su examen.

El problema se plantea cuando aparecen en la historia del conocimiento lo que Foucault llama «monstruos teóricos», es decir los investigadores que desean concitar el interés de sus colegas por un descubrimiento que la comunidad científica califica de insensato, delirante, una locura. Está situado fuera del paradigma imperante, y no cuadra con los marcos de aceptabilidad para ser considerado siquiera como existente.

Fue el caso de las leyes de la herencia de Gregor Mendel. En el momento del descubrimiento, en la mitad del siglo XIX fue descartado y excluido del universo científico, y décadas más tarde, su investigación fue reconocida como fundacional para el desarrollo de la genética.

Otro caso de los más interesantes es el de Semmelweis, el médico húngaro que descubrió el método de higienización que impide la muerte de las parturientas. Fue negado por sus pares, y perseguido por la corporación que se sintió ultrajada por las investigaciones sobre las desinfecciones ante los numerosos casos de fiebre puerperal.

Después de los descubrimientos de Pasteur, se reconoció la validez de las investigaciones del médico que terminó sus días en un asilo psiquiátrico. Louis-Ferdinand Céline le dedicó su tesis de doctorado de medicina.

Por lo tanto, en materia de conocimiento es necesario considerar la verdad, los errores y el absurdo. Foucault propone una «teratología del saber» cuya especialidad es la de ocuparse de la aparición de esos monstruos en la historia

del saber. Una forma de resistencia frente a una policía discursiva que tiene la función tutelar de hacer cumplir reglas y de mantener vigente el espíritu de cuerpo de las sociedades de discurso.

Los sistemas de sujeción que nombra Foucault cuya función es ordenar los discursos, son varios, entre ellos, la educación, una pieza importante de la organización de los modos de apropiación de la palabra.

El análisis que se expone en esta conferencia inaugural no es un síntoma de paranoia ni una valla contra poderes nefastos, sino un proyecto de investigación del modo en que instituciones específicas se ocupan de la producción y la circulación de la palabra. Es una crítica a ciertos modos dominantes de interpretar los fenómenos de la cultura, que se presentan como creaciones de carácter intransitivo, que parecen nacer y culminar en sí mismos, y un distanciamiento de su anterior posición «blanchotiana» respecto de la escritura.

En un texto póstumo, *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, publicado en 2011, que reproduce una entrevista de 1968, meses después de los acontecimientos de mayo, Foucault critica la sacralización de la escritura de las nuevas corrientes del pensamiento en los tiempos de la estructura.

Es curioso que en este largo reportaje no haga la más mínima mención de la rebelión estudiantil, que en su conversación con Claude Bonnefoy no se refieran ni una sola vez a lo sucedido, pero que, de todos modos, no quiera continuar con la adhesión a una especie de metafísica de la literatura como la que desarrolló en algunos escritos de la época.

Foucault ya no cree en la autosuficiencia del acto de escribir, y como dice François Ewald en una mesa redonda para presentar *Théories et institutions pénales. Cours au*

Collège de France (1971-1972), el último de los publicados, en 1972, Foucault se preguntaba para qué escribir.

Una pregunta que Sartre hacía en la posguerra, que Foucault repite, y que luego de décadas de debate, esta vez responde como su referente anteriormente desnostado: para los otros. Aunque sin militar en ningún movimiento político, igual que Sartre...

Esta vez, en esta disertación de 1970, Foucault extrae las consecuencias de las nuevas condiciones en que se imparte el saber, de los efectos de la palabra libertaria con la que se encontró en Vincennes, y decide abocarse a investigar el tema del poder a partir de una nueva óptica.

El orden del discurso es el primer paso que hay que dar para esta nueva relación entre las palabras y las cosas. No se trata de exponer los sistemas transversales entre disciplinas para mostrar las reglas de construcción de los enunciados, sino la de analizar el modo en que las instituciones intervienen en el armado discursivo, los límites del decir, los procedimientos de aceptabilidad, las modalidades de distribución, atribución y calificación de las calidades discursivas, las sanciones y las formas de exclusión de lo que pone en peligro el canon que fundamenta las jerarquías, el establecimiento del umbral de cientificidad, todo el aspecto tribunalicio del universo de la palabra.

Desde esta perspectiva, no es necesario aplicar un modelo representativo por el que la palabra representa un interés de clase, o es el contenido verbal de una ideología dominante, el orden del discurso no es superestructural.

Las palabras ejercen una violencia efectiva sobre las cosas, son una materialidad efectiva, no constituyen un hilo continuo en manos de un sujeto mediador que es el soporte de una experiencia originaria y de una universal mediación.

El orden del discurso se compone de fragmentos

aleatorios, series de acontecimientos convergentes o divergentes, que se cruzan, hacen intersección, en el que se desplazan los conceptos, que obedecen a un principio de discontinuidad, a una rareza discursiva, que tiene una distancia crítica tanto de la soberanía del significante como de la idea de una conciencia en libertad.

Nietzsche

A partir esta conferencia inaugural, la presencia de Nietzsche será clave en el pensamiento de Foucault durante siete años, hasta el curso «Seguridad, territorio y población» de 1978.

De acuerdo con la genealogía nietzscheana, Foucault continuará la labor del filósofo alemán en su análisis de la relación entre los cuerpos y la historia.

Nietzsche en *La genealogía de la moral*, habla de los sistemas de crueldad, esa estética del dolor que demuestra la gran inventiva de la humanidad en materia de castigo, adscribible también a las tablas de penalización por cada delito que no son menos arbitrarias que la creatividad en materia de juegos circenses.

La noción de «alma» será confrontada con un estudio del ascetismo que programa una disciplina del cuerpo; de acuerdo con la práctica disciplinaria del paradigma monástico, hay que debilitarlo al máximo con un recetario de abstenciones y abstinencias, para que desde su mínimo vital nazca un vigor inaudito.

Por eso encontramos en el sistema de virtudes ascéticas, como prenda agregada a su humildad, obediencia, humillación y entrega, en la acción de una fuerza contra sí misma, una voluntad de poder y un afán de dominio.

El cuerpo, además, más allá de la fisiología y bordeando a la historia, se presenta en el trabajo, en las fiestas, en sus hábitos, en sus intoxicaciones. Desde esta perspectiva,

Foucault analizará a las disciplinas en cuanto dispositivos de saber y de poder que tienen por objetivo maximizar el rendimiento de la fuerza de trabajo, y de encuadrar bajo una mirada panóptica a los presos para analizar al detalle su conducta con el fin de resocializarlos e integrarlos a la sociedad. Vigilancia —el otro nombre de la prevención— en lugar de castigo.

Así como investigó la historia de la locura para mostrar el funcionamiento de la racionalidad occidental en sus decisiones respecto a lo que la ponía en tela de juicio, esta vez, la penalidad, las formas del castigo, le servirán tanto para el análisis del poder como para el estudio de la verdad. Juridicción y veridicción.

Foucault inicia su programa en el Collège de France con el curso «Lecciones sobre la voluntad de saber», y en el mismo año, 1971, publica *Nietzsche, la genealogía y la historia.*

En 1964, había incluido a Nietzsche en una terna con Freud y Marx, en un texto en el que afirmaba que los tres habían revolucionado el arte interpretativo de la cultura occidental, que puede leerse en el «Texto 46» de *Dits et Écrits I.* Este homenaje tripartito se sostenía en la idea de que los tres habían desconstruido la hermenéutica tradicional al mostrar la falacia de creer que hay sentidos ocultos o referentes sustantivos. Los tres mostraron que se interpreta una interpretación, que no existe una materia que no haya sido trabajada con anterioridad, que no hay una restitución de un sentido originario.

Freud interpreta el relato de un sueño y no el sueño en sí; Marx en su crítica de la economía política, hace un análisis de una versión del funcionamiento del capitalismo elaborada por los economistas ingleses, y Nietzsche tiene por objeto de su genealogía el discurso sobre la moral desde los griegos al utilitarismo inglés, del cristianismo al liberalismo.

Refuerza esta cuestión la afirmación de Kafka, cuando

decía que nunca se llegará a las puertas de la ley, sino a la de una secretaría en la que hay un bedel en la puerta, una asistente en un escritorio y un secretario sobrecargado de trabajo.

Lo primero, entonces, es la interpretación, y los tribunales con sus interminables pasillos que van a ninguna parte. Todo comienza y termina en un trámite y en un inciso.

En su curso, Foucault presenta la oposición entre Aristóteles y Nietzsche en materia de teoría del conocimiento. Para el Estagirita, conocer es un acto natural que se inicia en el funcionamiento de los sentidos, entre los cuales el primordial es la vista. Observar nos hace descubrir el mundo, recorrer los detalles, y disfrutar de cada descubrimiento. El conocimiento deriva de este gesto primario que permite la armonía entre el mundo y quien lo ve ya que ambos son parte de un cosmos configurado para ser contemplado en su verdad.

Frente a esta perspectiva, Nietzsche es un abogado del diablo. Su pregunta a la metafísica es un interrogante sobre la debilidad y la enfermedad. Dice: «¿Por qué los hombres inventaron la vida contemplativa?».

La voluntad de saber no proviene de un placer inocente, de un tanteo de niño que se maravilla ante lo que es y se asombra de que sea; conocemos porque el mundo nos resulta insoportable, lo hacemos en defensa propia, para devorarlo, y hemos inventado la verdad para que esta pulsión primaria sea edificante.

¿Qué aporta Nietzsche para pretender ocupar el lugar de Marx en ser el filósofo de una gran revolución, ya no el de un hombre nuevo sino el del superhombre? ¿Por qué un filósofo que debió ser rescatado de la usurpación de su hermana Elizabeth y de la ofrenda que le hizo a Hitler y a todos los necesitados de filosofía para su fascismo primitivo y bruto, se convierte en el pensador del gran cambio? Mucho

hicieron los franceses para tener éxito en esta misión redentora. Fue la obra de Bataille y Klossowski en primer término, y Deleuze que en los años sesenta nos presenta a un filósofo bastante más sofisticado, lejos del patetismo romántico de Stefan Zweig o de los hermanos Mann. De acuerdo con esta lectura, Nietzsche es creador de conceptos como el de fuerza, sentido y valor, que configuran la voluntad de poder como una batalla cultural para adueñarse del relato moral.

Nietzsche, para los filósofos franceses como los nombrados, restituye tanto el espíritu trágico como el sentido afirmativo de la vida, la majestad del simulacro y la alegría de la mascarada, un Nietzsche lejos de la solemnidad wagneriana y un arma fundamental para desmitificar el pensamiento de lo negativo y la dialéctica cuyas espirales se coronan en el triunfo final de la razón especulativa.

Es una genealogía que frente a la metafísica que postula la unidad, la totalidad y el origen, presenta un conjunto inacabado de dispersiones, márgenes, distancias, separaciones.

Pero lo que Foucault agrega a esta suma de intentos liberadores de nueva energía filosófica, es el Nietzsche de la guerra.

Para esto recurre al primer oficio de su inspirador: la filología. Y hace diferencias sutiles pero terminantes sobre algunas palabras alemanas como *ursprung*: origen, *herkunft*: proveniencia, *entstehung*: emergencia.

Dice que el trabajo filológico levanta las máscaras y descorre los velos de esas identidades que parecen valer de por sí como significados. Detrás de las caretas no hay rostros vírgenes, hay muecas, es imposible deshacerse de la parodia y de los imprevistos del azar salvo con la única máscara fija que es la mortuoria. Pero no se trata de ser cómplice de nuevas astucias de la razón, sino de señalar que en el

comienzo histórico de las cosas hay un disparate. Reírse de las solemnidades del origen y mostrar la bajeza de los comienzos.

La genealogía es antinobiliaria, sus dinastías son traviesas, sus ejes fundamentales no son más que accesorios. Es el punto de vista de la rana frente a la mirada del águila.

La historia es el antídoto de la metafísica, y esta última se sostiene en una columna vertebral: la idea de origen.

Para el pensamiento metafísico, el origen es el momento inaugural desde el cual todo nace y se crea. Volver a él es una misión imprescindible para comprender el porqué de las cosas, conocer su sentido, disipar el fantasma de la nada, y controlar el caos.

Nada puede haber sin un porqué, ni nada es explicable sin una causa. El origen es Uno, puede ser el Dios único del monoteísmo, el Big Bang del punto cero del universo, la aparición del primer filósofo, la separación de las tinieblas, el nacimiento de una civilización, todo se piensa en términos de génesis, y la trayectoria es arborescente. Del tronco nacen las ramas.

Foucault embiste contra la idea de origen, muestra su carácter piadoso, su pretensión de trascender todo intento de ser atrapado. A pesar de homenajear a Heidegger sin que sepamos nunca por qué, nuevamente se distancia de toda idea de que la verdad siempre está en retirada.

Junto a Deleuze, crearán en aquellos inicios de la década del setenta una nueva imagen del pensamiento; uno muestra que en el origen hay una batalla por apropiarse del sentido, el otro con el concepto de rizoma dice que las conexiones no son binarias sino el resultado de adyacencias no programadas y de disyunciones inclusivas.

El pensamiento libertario pos Mayo 68 necesita llevar a cabo esta crítica de la metafísica y de la dialéctica, de la

pureza creacionista y de la épica conciliadora del fin de la historia.

Contra las ideas de origen y fin, lo que encontramos son multiplicidades, mezclas, desviaciones, encuentros y anomalías, juegos azarosos y sistemas de dominación.

Los mitos mesopotámicos con los que se narra el génesis del Antiguo Testamento muestran una línea sucesoria de uno en uno o de uno en dos, en linajes verticales; la fábula del nacimiento del cristianismo necesita de un anuncio estelar y de la figura de un maestro de la sabiduría en contacto directo con Dios; Buda es el príncipe compasivo que se ilumina bajo la copa de un árbol y el primer filósofo dice una frase célebre o se cae en un pozo.

Sólo abejas reinas y no panales, el Único y su propiedad.

El antiplatonismo libertario sigue la vertiente nietzscheana y muestra un uso paródico y destructor de la realidad frente a la reminiscencia y al modelo del reconocimiento. Un uso disociativo de identidades, continuidades y tradiciones; un uso sacrificial de la verdad y del sujeto de conocimiento.

Frente al modelo silencioso y augusto de la verdad, hay que mostrar las formas y las transformaciones de la voluntad de saber: instinto, pasión, empecinamiento inquisidor, refinamiento cruel, maldad.

El modelo romano impuesto por Napoléon, ese militar italiano disfrazado de César, el caballero andante del romanticismo, la espada del héroe germánico de acuerdo con Wagner, exhiben un sentimiento de irrealidad por su característica bufa.

Nietzsche extrema este sentimiento de irrealidad frente al espíritu de seriedad tal como lo hizo Rabelais frente a los canónigos de su tiempo.

Dice Foucault que la historia efectiva reintroduce lo

discontinuo en el ser, y agrega que el saber no está hecho para comprender sino para separar y recortar acontecimientos.

¿Qué es un acontecimiento?, una palabra que durante años está en la cúspide del nuevo vocabulario filosófico. Foucault lo define de este modo: es una singularidad, no es un hecho mayúsculo, sino una relación de fuerzas que se invierte; un poder confiscado, un vocabulario que reacciona contra sus usuarios, una dominación que se debilita.

Debe ejercerse una mirada sospechosa frente al modo en que se narran los acontecimientos, pero que no sea rencorosa como la que oculta su pasión triste con la máscara de lo universal, sino una sospecha jovial.

Hay muchos que odian el devenir, Foucault los adscribe a lo que llama «egipcianismo», los cultores de lo inmóvil y de lo suprahistórico. Es la acusación que le hace Nietzsche a Sócrates de que por su rencor a la demagogia ateniense, convierte por intermedio de Platón el rencor en un fundamento trascendente.

No hay conocimiento justo para Nietzsche. Siempre se yergue sobre una injusticia. En el instinto de conocimiento, señala Foucault, hay algo asesino, no está destinado a contribuir a la felicidad humana. La pasión del conocimiento hará perecer a la humanidad para no debilitarse ella misma.

Foucault cita una frase de *Aurora*: «¿Qué preferimos, que la humanidad perezca por el fuego o agonizando en la arena?».

Las ideas de procedencia como la de emergencia que sustituyen a la de origen, designan el lugar de una confrontación. Si hay valores morales es porque unos hombres dominan a otros; la idea de libertad nace por la existencia de clases dominantes y dominadas; por el deseo de apropiarse de las cosas y de hacerlas perdurar nace la

lógica.

El modelo de la guerra atraviesa la nueva epistemología. Dice Foucault que el juego de la historia radica en saber quién se apropiará de las reglas y de las leyes, para pervertirlas o invertirlas. Interpretar es apropiarse de un sistema de reglas. La genealogía es la narración de estas luchas por la apropiación del sentido.

La micropolítica del deseo

El orden del discurso no era un programa de investigación, sino una declaración de principios. Sostener que las palabras son peligrosas, reivindicaban el oficio del filósofo. Sartre había dicho que ninguna expresión es válida frente a un niño que muere de hambre; los herederos del surrealismo teórico hacían del lenguaje una entidad autoimplicada e intransitiva que vale por ser lúdica; los marxistas althusserianos exigían cientificidad para hacer lo más importante: la revolución; los estructuralistas extremos, olvidaban la política y se dedicaban modestamente a combinar signos; otros exhibían el placer del texto y la subversión hedonista, pero nadie había introducido el poder en el mismo acto discursivo.

Por lo que valia la pena dedicarse a la filosofía ya que lo que se jugaba en su territorio tenía efectos más allá de lo que se decía. Ni era un asunto interno, ni una referencia a otra cosa que la sometía o invalidaba.

Pero lo que Foucault entendía por filosofía no era exactamente lo que se entiende por esa disciplina. No discutirá problemas tradicionalmente filosóficos en lengua sapiente, ni proseguirá con investigaciones epistemológicas con pretensión científica. Está en las antípodas de la filosofía analítica y sus objetivos terapéuticos frente a una lengua que califica de «sucia», o metafísica.

Su labor será intersticial entre la historia y la filosofía,

pero una historia trabajada a la manera de los historiadores: documentos y archivos.

Ewald dice que lo que Foucault desarrollará en los trece años de sus cursos en el Collège, es una investigación sobre la verdad.

La verdad y las formas jurídicas o la verdad y los sistemas penales; la verdad y la gubernamentalidad; la verdad y las tecnologías del yo, la verdad y el coraje. En todas estas instancias la relación entre la verdad y el poder es continua. Define a la filosofía como la política de la verdad.

Decía que la lectura de *El orden del discurso* me hizo foucaultiano crónico, ahora dedicaré un espacio para explicar por qué la lectura de *El Antiedipo* me hizo deleuziano rabioso.

Apenas un año después del inicio de los cursos de Foucault, Gilles Deleuze publica su libro. Ahora entiendo lo que dice Michel Tournier cuando contaba que la aparición de *El ser y la nada* fue agua de manantial para los estudiantes de la época —entre ellos Deleuze— ya que les había dado un «sistema».

Es decir que había organizado en un conjunto argumentativo una serie de problemas que los jóvenes de la época se preguntaban sin encontrar un vocabulario. Sartre les ofrecía un tratado ontológico sobre la conciencia en libertad, una crítica de la sociedad de su tiempo, con una sintaxis y un léxico descifrable, seductor y convincente.

Es lo que sucedió con el libro de Deleuze, no sólo en lo que me concierne, sino a millares de lectores. Pero en mi caso personal, me trasmitió la idea de que la filosofía no sólo era útil porque las palabras eran peligrosas —de acuerdo con Foucault— sino que también era posible escribirlas, es decir, escribir filosofía.

No es un asunto menor, ya que el estudiante o estudioso

de filosofía, es un aspirante a la esterilidad. Se prepara durante toda su vida para no decir nada, o nada más que lo que dijeron los grandes maestros. La función pedagógica es excluyente, y decir algo propio es a todas luces inapropiado.

Deleuze nos autoriza a escribir, una paradoja que es una salida a la aporía del aficionado a la filosofía. Porque una vez autorizado, ya ni siquiera se necesitará otra autorización, ni siquiera la de Deleuze.

Fueron necesarias las palabras de estos dos filósofos libertarios, para que la escritura filosófica dejara de ser una misión redentora o un juego intrascendente, para ser la expresión de algo personal.

El libro de Deleuze trata del deseo, y lo concibe como una máquina generadora de flujos. No se trata de un deseo representativo, ni enmarcado en una escena trágica, ni en un drama parental. Es una entidad inasible, bastarda, conectiva, en permanente desplazamiento, asignificante, cuyas imágenes principales son el paseo y la ventana. Es decir, la intemperie.

La micropolítica del deseo tiene sus enemigos. Parece irrisorio que uno de ellos sea el lacanismo, como si fuera un partido político o un adversario ideológico. Pero la figura del Nombre del Padre, de la Ley, del Orden Simbólico, del Significante, de la Metáfora Paterna, del Campo de la Palabra, evocan toda una serie de mayúsculas de tradición mosaica o profética.

Son los cancerberos del deseo. Deleuze busca una salida, su concepto de línea de fuga es esencial. Buscar la vía de escape, la apertura por la que pierde líquido un sistema. Se inspira en el comportamiento de los animales y analiza la noción de territorio.

El animal lo primero que busca es por dónde sale. Sabe de peligros y de supervivencia. Es el material en crudo de lo

que nosotros llamamos libertad.

Deleuze habla de máquinas, ninguna de ellas se define por su autonomía sino por sus acoples. Y lo que combina son piezas de procedencia heterogénea. Su ejemplo de la orquídea y la abeja, y los circuitos de fecundación y secreción, muestran combinatorias inauditas. Es lo que llama «una boda entre dos reinos». Como en su mención del amor cortés, aquel *fin amour* de los trovadores medievales analizados por Lacan como expresión del amor cruel y significante, en Deleuze se compone de hijos desclasados y condenados a la soltería, mujeres solitarias, con maridos de caza o en la guerra, que en su ausencia disfrutan de las galanterías de sus sobrinos, de la invención de la chimenea que hace acogedores los recintos palaciegos para ceremonias amables, y de la aparición del estribo para mejor estabilidad de los caballeros andantes. Los cantos yemenitas que migran con las invasiones musulmanas que se arraigan en la cultura de al andalús, son otras piezas de una máquina deseante llamada amor cortés.

Por eso la «semiótica» deleuziana nada tiene que ver con los análisis puramente lingüísticos de los lacanianos.

«Capitalismo y esquizofrenia» es el subtítulo del libro de Deleuze. Mata dos pájaros de un tiro. Por un lado hay reivindicación del ambiente contracultural de los sesenta, y del clima generado por Mayo 68, y por el otro, hay una nueva crítica al sistema capitalista. Deseo y poder. Política y libido.

Del mismo modo en que Sartre elaboraba un sistema para que las nuevas generaciones de la posguerra francesa pudieran pensar y darle sentido a sus malestares y a sus ilusiones, Deleuze con *El Antiedipo* crea un mundo de ideas para comprender la actualidad.

La palabra «esquizo» no define una enfermedad sino una manera de ser, la del individuo inasible que no responde a

las presiones que intentan codificar su conducta en términos de familia, de clase social, de identidades varias.

Sus conceptos de nómade, de rizoma, de línea de fuga, de ventana y paseo, liberan una energía en la que el azar y los encuentros, las intensidades y el nacimiento, son todos sinónimos de una palabra cara para Deleuze: vida.

Es la herencia bergsoniana que reconoce en su formación, lo que siempre le sedujo en la obra vitalista del filósofo, esa idea de permanente creatividad y novedad en lo que concierne al Ser. El Ser es variación continua, hilo dinámico en el que lo Uno y lo Múltiple se conjugan a la vez.

En el universo deleuziano hay capturas, jaulas, reterritorializaciones, bloqueos, obturaciones, condensaciones molares, todo un andamiaje para canalizar el deseo.

¿Por qué afirmo que Deleuze es el filósofo que me autorizó a escribir? Porque hay en él una batalla impresionante para levantar la censura que el discurso filosófico decreta a todo ingresante a las puertas de la ley. Del mismo modo que en el relato de Kafka, «Ante la ley», el candidato está sentado en un banquito frente al portón resguardado por un guardián de mirada severa, a la espera de ser llamado. Y muere sentado cuando escucha que la puerta siempre estuvo abierta.

Es lo que recuerda Deleuze, hay que entrar y apropiarse del tabernáculo. Seguir el deseo y no ceder. ¿Quién es el guardián? Deleuze dice que la historia de la filosofía, sus compendios, manuales, diccionarios, instituciones académicas, que trasmiten la masa erudita de su trayecto milenario, constituyen el agente de poder de la filosofía y del pensamiento, es la máquina represora, una escuela de intimidación que fabrica especialistas del saber. ¿Su tarea? Impedir pensar.

Los tribunales de la razón que autorizan o inhiben el derecho de pensar tienen sus funcionarios y sus ministros del interior que confeccionan la lengua oficial.

Presentar un sistema filosófico no instituye un saber. No se trata de una enseñanza. La filosofía no se aprende como las ciencias, su lugar es vecino del arte. El aprendiz conoce rudimentos de una técnica, pero no le sobran antecedentes frente al lienzo crudo. El desafío es siempre el mismo.

De nada vale la información, ni la acumulación de datos si el circuito entre la cabeza, el corazón y el estómago no está libre de impurezas, es decir, de guardianes. El temor a equivocarse, el juicio de Dios, como decía Artaud, la mirada terminante del Moisés de Miguel Ángel, todos los rostros del Pater Seraficus deben ser demolidos con saña de invasor tribal.

Pueden hacer reír estos aspavientos del darse maña, pero el decir lo que uno piensa es una conquista, es un viaje al Congo de la mano de Conrad y Francis Ford Coppola. Y de Nietzsche, que supo qué hacer con su cancerbero Wagner cuando decidió hablar en nombre propio.

La justicia popular

Poco a poco, la ola libertaria de Mayo 68 se fue diluyendo, se agotaba en sí misma, su líder, Cohn-Bendit, era expulsado de Francia, y el movimiento juvenil fue cooptado por el maoísmo. Sencillamente perdió gracia, esa risa pícara, la travesura de sus *grafittis*, el querer lo imposible.

La ola juvenil se tomó en serio, puso manos a la obra y elaboró su estrategia. No se trataba de volver a repetir las consignas del marxismo althusseriano desprestigiado por su conservadurismo revisionista y hacer de la teoría una nueva ocupación de tiempo completo. De sus mismas filas Jacques Rancière, uno de los filósofos que mejor había contribuido a pensar el marxismo en su nueva óptica, en *La leçon*

d'Althusser, 1974, sintetiza las posiciones de una izquierda que no contemporiza con su pasado científico ni con la lírica anarquista.

La lucha de clases, la denuncia del rol del Partido Comunista, y el modelo político de la Revolución Cultural china, serán comunes a la nueva vanguardia de la izquierda revolucionaria.

Foucault inicia en 1972 su curso sobre «Teoría de las instituciones penales». Analizará los próximos años las relaciones entre el derecho y el poder, la historia de los sistemas penales, la bisagra entre la ley y la fuerza. Lo hará tanto en el Collège como en conferencias como las que impartió en Brasil, *La verdad y las formas jurídicas*, 1973, y en intervenciones periodísticas, hasta la publicación de *Vigilar y castigar* en 1975.

Una de las más importantes fue un debate de Foucault con los «Maos», publicado por *Les Temps Modernes* en junio de 1972 —circunstancia por la que Sartre, director de la revista, y Foucault, coinciden no sólo en el espacio editorial sino en su atención y apoyo a los grupos maoístas— con el título «Sobre la justicia popular. Debate con los maos», recogido en *Dits et Écrits II*.

Como dijimos, Foucault tenía un plan de trabajo que consistía en analizar el tema del poder a partir de los sistemas penales. El ámbito de lo jurídico era una zona privilegiada en donde se manifestaba la dominación y los modos en que se implementaba la autoridad. Desde su óptica toda fuente de autoridad necesitaba de un orden del discurso, es decir, de un sistema de enunciados que legitimara el poder desde una verdad. De ahí su interés por la verdad y las formas jurídicas.

En sus estudios anteriores sobre la locura y sobre la mirada clínica, había circunscripto el ejercicio del poder a un ámbito en el que la medicina en sus diversas ramificaciones

no se definía exclusivamente por el conocimiento ni por su investidura científica.

La racionalidad implicaba, para Foucault, una estrategia que no sólo se fundamentaba en reglas de coherencia interna o criterios de cientificidad validados por reglas universales, sino por medidas de exclusión.

En *La historia de la locura en la época clásica* mostraba que el discurso del método necesitaba para proteger su edificio racional, descartar el virus de la locura, delimitar su campo de verdades por medio de una expulsión.

Aportaba así una versión del funcionamiento del poder que no se definía por la instancia económica y por las relaciones de producción, sino por los acontecimientos y las rupturas en un ámbito que el marxismo ignoraba, en el de una superestructura que era necesario disolver, dispersar en instituciones, e ir más allá de una identidad monolítica determinada por otra realidad.

La medicina y el derecho fueron los espacios de poder y los objetos teóricos, en los que se ubicarían los sujetos nominados por el saber, los lugares de distribución de las fuerzas enfrentadas y las estructuras de determinación.

Una de las novedades aportadas por Foucault era la de no dividir lo social entre lo dominante y lo dominado, sino entre lo integrado y lo excluido.

Por lo que locos, enfermos, así como criminales, u otros sujetos del delito, o vagabundos, disidentes o rebeldes varios, constituyeron para Foucault los sujetos a analizar para su concepción del poder.

En 1972, Foucault comienza una investigación sobre las relaciones entre lo político y lo jurídico. Durante el transcurso del mismo año es invitado a un debate sobre la justicia popular con militantes maoístas que usan pseudónimo: Victor, que es Benny Lévy —quien poco

después será el interlocutor de Sartre hasta la muerte del filósofo y a quien trasmite su último pensamiento filosófico —, y Gilles, André Gluksmann, un más que interesante intelectual que luego fue calificado como «nuevo», y quien, además, pudo volver a reunir a Sartre y Aron.

Foucault durante toda la jornada insistirá sobre un punto: toda justicia que se implemente en la forma de un tribunal, ya fuere popular o convencional, no hace más que reproducir la matriz de la dominación burguesa.

Les recuerda a sus interlocutores que durante la revolución francesa hubo actos de justicia popular sin que fuera necesario erigir tribunal alguno. En 1793, por ejemplo, los trabajadores se resisten a la leva y a ir a la guerra mientras en las cárceles hubiera aristócratas y nobles que tenían a pesar de su encierro sus vidas bien protegidas. Exigían que todos ellos fueran ejecutados por ser enemigos interiores, y una vez que ya no hubiera uno vivo recién entonces estarían dispuestos a combatir a los enemigos externos. El hecho fue conocido como «las masacres de septiembre».

La pregunta que hace Foucault es si aquel suceso puede ser considerado como un acto de justicia popular, un hecho que puede ser interpretado como estratégicamente útil y políticamente necesario, llevado a cabo sin eregir un tribunal (lo que no fue tan cierto).

Les pregunta a sus interlocutores si ese acto de estricta justicia necesitaba de una instancia neutra, o de un arbitraje ideal, o de cualquier embrión por más frágil que fuere de un aparato de Estado.

Victor responde que no siempre pueden ser solucionados de este modo los conflictos y las reacciones que obstaculizan el poder popular. Le habla de su referente por excelencia, la Revolución china, en la que el ejército rojo cumple las funciones de una instancia tercera que debe dirimir las

contradicciones y los actos considerados de injusticia para que no se resuelvan como una cadena de muertes provocadas por venganzas individuales. Esa instancia es necesaria para que las ejecuciones sean conformes a derecho y no consecuencia de revanchismos y otras formas del egoísmo ajenas a la acción de las masas revolucionarias.

Foucault traza una genealogía de las formas en que la justicia se convierte en un aparato de Estado, tema que desarrolla en su curso en el Collège. De acuerdo con sus investigaciones la justicia sustituye a las formas de control feudal, y se centraliza gradualmente, como una forma de sustracción fiscal del campesinado y de los vasallos o pequeños propietarios. Ante los actos de sedición de los sectores populares desprotegidos frente a la avanzada del poder monárquico sediento de numerario, intervienen cuerpos armados que reprimirán las revueltas populares.

La yunta entre poder recaudador y las fuerzas armadas, en lo que llama un contexto de guerra, establece las primeras formas de poder judicial que perdurarán hasta la modernidad.

La forma tribunalicia es redituaria de la violencia disimulada como arbitraje que se le impone al pueblo para explotarlo y hacerle aceptar un espacio de decisión que pretende ser autónomo. Se instala para ocultar la justicia de la dominación de clase, o la ley del poder.

Insiste en que esta institución es ajena a la práctica de la justicia popular.

Si ponemos en contexto el momento en que se da esta discusión, la reunión entre los jóvenes maoístas y el académico se da durante la presidencia de Georges Pompidou, elegido durante las elecciones presidenciales de 1969.

Los maoístas de la Izquierda Proletaria —como su jefe

Benny Lévy— vivían en la semiclandestinidad, e invocaban la conquista del poder por la vía armada. Sartre los ayudaba con su nombre a la vez que distribuía el periódico del grupo. Vemos cómo también publicaba sus ideas, y Foucault no era indiferente a su acción. El modelo de la Revolución china estaba en su apogeo y seducía a la extrema izquierda dándole un modelo de sociedad que aún en tierra de Mao no había cerrado su ciclo ya que debía combatir restos burgueses infiltrados tanto en la dirigencia como en sectores populares.

La Revolución Cultural estaba en marcha. El problema era que los franceses distaban bastante de desear el modelo chino. El campesino francés no era el chino, más bien se componía de individuos que defendían su derecho a la propiedad con su vida si era necesario, y en cuanto a sus opiniones políticas, viraban hacia la derecha y la xenofobia.

En cuanto a la clase obrera se dividía entre su tradicional incorporación a las centrales sindicales del Partido Comunista fiel a las directivas de Moscú, en alternancia con una corriente socialdemócrata.

Lo chino era un exotismo tanto político como cultural, y si hablamos de los métodos de práctica política y la idea de cómo iba a ser el futuro poder y los modos de ejercerlo, ya entramos en un ámbito metapolítico, más bien salvífico.

Foucault, de acuerdo con su pericia y a su estilo de elaborar pensamientos, propone su perspectiva de «historia del presente», o análisis genealógico.

Da ejemplos de los siglos XV y XVI, en los momentos de la disolución del poder feudal, y pretende mostrar que la justicia tal como se aplica de acuerdo con la constitución republicana del posgaullismo, continúa el paradigma inicial, el que oculta mediante artilugios jurídicos un poder que reprime con armas para asegurar la extracción de la plusvalía.

Victor acepta sus posiciones pero replica que una cosa es la historia y otra las necesidades de la revolución y los problemas que enfrenta una dictadura del proletariado para consolidar un poder frente a enemigos externos e internos.

Todos parecen estar de acuerdo en que hay que terminar con la división entre poderes que desde Montesquieu caracteriza a la república liberal. Dividir el poder es un engaño fraguado por la burguesía para reforzar su dominación de clase.

La revolución le entregará el poder a las masas guiadas por el partido y el ejército que dictaminará justicia de acuerdo con...

¿A qué normas? Foucault cada vez que sus interlocutores pronuncian la palabra «norma» se pone lívido. Le sucede lo mismo cuando hablan de «tribunal». Como si el acusado, sentenciado y encerrado fuera él.

Victor se suma a los ejemplos. Esta vez no se aleja tanto en el tiempo como el filósofo genealogista sino que remite a los momentos de la «liberación». La gente en busca de colaboracionistas, señaló a mujeres que se habían acostado con jerarcas alemanes y las arrastró por las calles para raparlas en público. De acuerdo con lo que sostiene Victor, esa forma de justicia no dejaba de ser equívoca porque podía operar como una forma de distracción para desplazar la atención de los verdaderos culpables de la ocupación alemana.

Mientras hubiera traidores libres la humillación de las mujeres pasaba a un segundo plano. Debía haber una escala de prioridades que fuera de los fusilamentos a la vejación pública, así como Foucault también consideró que a fines del siglo XVIII, antes de acusar a los trabajadores o campesinos de deserción había que fusilar a los miembros de la aristocracia que poblaban las cárceles.

En realidad, las apreciaciones de los contertulios no eran del todo taxativas, pero marcaban la necesidad de que la justicia popular fuera soberana y que dictara sentencia de acuerdo con una lista de ajusticiamientos medidos por el daño infligido a la patria, a la fraternidad, y a la igualdad.

Victor pretende convencer a Foucault de no tener semejante fobia ante la palabra «tribunal», porque la revolución no elimina *ipso facto* las contradicciones al interior mismo del movimiento de masas, y la existencia de instancias terceras es necesaria. Sólo, advierte, la revolución cultural que cambie al hombre de raíz hace que las medidas normalizadoras sean superfluas.

Pero Francia no es la China, recorre un camino al que aún le faltan varios estadíos en la larga marcha de la liberación. Es un país capitalista con miles de patrones. Victor dice que «no se puede eliminar a todos los patrones». ¿Por qué? Simplemente por razones demográficas. Si la propiedad de los medios de producción tuviera una estructura oligopólica, con fusilar a unas decenas de gerentes corporativos la depuración ya se encontraría en una fase avanzada, pero, continúa: «Hay en Francia demasiadas medianas y pequeñas empresas. Es demasiada gente».

Todos sabemos que «*la gauche prolétarienne*» no conquistó el poder, que los empresarios franceses no fueron fusilados, además hemos visto que pocos años después de este encuentro que parece una parodia de *Los poseídos* de Dostoievski, se disuelven las organizaciones y que sus jefes renuncian a la militancia revolucionaria. Emprenden un camino religioso, y Foucault se toma un año sabático para darle un giro a sus investigaciones, interrumpir sus cursos sobre el poder, y plantearse problemas relacionados con la constitución del paradigma monástico del primer cristianismo y con el arte de vivir y la estética de la existencia en la cultura grecorromana.

Pero en este clima conspirativo el debate sobre la justicia no cesa, porque, de acuerdo con el filósofo, el sistema penal ha tenido una enorme importancia en la historia, debilitó a los movimientos de masas introduciendo contradicciones en ellas, dividió al pueblo entre la plebe proletarizada y la no proletarizada, castigó de un modo selectivo a los individuos que resistían, y persiguió a quienes eran los elementos más agitados y violentos de la plebe.

Entre ellos, prosigue Foucault con su lección de historia, el campesinado endeudado, los pequeños propietarios que deben dejar sus tierras, los que huyen de la persecución de los agentes fiscales, los obreros perseguidos por robos y otros delitos menores, los vagabundos o los mendigos que se niegan a trabajar en cloacas y desagües.

Las levas, el envío forzado a las colonias, la prisión, la criminalización de la protesta social tenía variantes de las cuales sólo quedó el sistema penitenciario.

Para Foucault el sistema penal tuvo un rol constitutivo en las divisiones de la sociedad actual. Fue creado por la burguesía como un instrumento táctico importante en el juego de divisiones que quiso introducir.

Parte de esta estrategia fue el hecho de que la clase dominante aprovechara la creación del movimiento sindical para dividir al pueblo y aislar a quienes consideraba pertenecientes a la marginalidad.

Hay dos instancias a las que ningún movimiento revolucionario debería someterse: una es la burocracia y la otra, el aparato judicial. Dice que es necesario recuperar las formas de acción legadas por la Resistencia, las protestas llevadas a cabo durante la guerra de Argelia, y la revuelta de Mayo 68. Fueron episodios decisivos por la reaparación de la militancia clandestina, la lucha en las calles y la constitución de grupos armados.

Frente a la acción revolucionaria, la burguesía implementó un modelo imperialista basado en la acción de las fuerzas armadas francesas en las colonias, y un modelo fascista implementado con métodos policiales, en el que primaba el encuadramiento de zonas urbanas, la vigilancia, el espionaje, la delación y el encierro o la tortura.

Los jóvenes maoístas están de acuerdo con todo lo afirmado por Foucault salvo en la falta de propuestas para dirimir las cuestiones judiciales una vez que la revolución está en el poder. Para Victor es indiscutible que se necesita alguna forma de aparato de Estado para que arbitre los conflictos en el seno de las masas. No ve inconveniente alguno mientras el proceso esté bajo la dirección de la ideología proletaria.

Foucault no se deja convencer, pregunta: «¿Qué entienden por ideología proletaria?». Victor responde: «El pensamiento de Mao Tse-tung». Y cuando le piden a Foucault una salida ante los problemas susceptibles de una sanción una vez que el proceso revolucionario esté avanzado, al exigirle una respuesta acerca del modo en que se puede normalizar la justicia para que no haya un descontrol que se resuelva en ajustes de cuentas privados, el filósofo responde: «No tengo la menor idea. Habría que inventarlo». Quizás, medita, una combinación entre castigo y reeducación.

Termina el debate, los maos concluyen que aunque Foucault no esté de acuerdo con sus tesis sobre la justicia, una revolución exige que para hacer una tortilla, hay que romper huevos. A lo que el filósofo responde: yo antes rompería los garrotes.

André Glucksmann contra la filosofía alemana

Cinco años después Michel Foucault y André Glucksmann, esta vez sin pseudónimo, se vuelven a cruzar. En 1977, se publica un libro de este último con gran repercusión: *Les maîtres penseurs*.

No es fácil traducirlo porque en castellano no usamos «maestros pensadores» para designar a cumbres de la cultura letrada. Existe la ópera de Wagner *Los maestros cantores* que habla de un grupo de músicos profesionales que custodian una tradición. Los maestros que menciona Glucksmann no son conservadores sino innovadores y revolucionarios.

Un Maestro es un grande pero estos pensadores no son sólo sublimes porque al prestigio hay que agregarle el poder. En este libro las ideas tienen poder, son parte medular de los acontecimientos históricos, los hombres actúan incitados por ellas, y se las necesita para justificarse.

Hablamos de filósofos que dominaron la escena durante un siglo. Desde fines del siglo XVIII, a partir de Kant, hasta la culminación del siglo siguiente, una corriente de pensamiento densa, múltiple, controvertida, polémica, genera un saber con aspiraciones sistemáticas y totalizadoras. El idealismo alemán con Fichte y Hegel, luego el materialismo de Marx y el nihilismo de Nietzsche, sientan las bases de una idea del saber y el poder que serán dominantes en el siglo XX.

Pero no es un libro erudito ni académico, su propósito es político. Está escrito después de la gran decepción que generaron la revelaciones del Gulag y las consecuencias nefastas de la Revolución Cultural china, el genocidio camboyano, y la persecusión de los disidentes detrás de la Cortina de Hierro.

Una generación se quedó sin utopías, sin una esperanza de un mundo mejor, sin un Hombre nuevo, sin vanguardias

de un mundo mejor, sin un Hombre nuevo, sin vanguardias y sin centros de poder en los que inspirarse para llevar a cabo los proyectos radicales para la gran transformación social. Se quedaron sin Revolución.

Lo que a Glucksmann le interesa no es la pérdida de utopías porque su posición política y la de sus compañeros de izquierda no nacían de una ilusión sino de una certeza. Creían en una verdad determinada por un sentido de la historia, por una dinámica de la lucha de clases y por un saber sobre la evolución de la humanidad coronado por la justicia y la libertad.

En el libro la idea revolucionaria tiene una historia, que no sólo nace de la praxis de las masas y de sus conductores, sino de los generadores de pensamiento que creyeron en una ciencia del poder.

La Revolución francesa de 1789 fue el objeto teórico de los filósofos mencionados. El «hecho revolucionario» es el punto de partida para la elaboración de una Ciencia de los asuntos humanos y de la constitución de un orden perfecto. No era una utopía sino un saber universal con las mismas reglas de necesidad y las mismas relaciones de causalidad que las ciencias físico-matemáticas.

Esta ciencia llevaría el nombre y la majestad de ser la Filosofía, la última, su fin, su coronación en un Estado. Un retorno de la República de Platón en tiempos revolucionarios.

El texto comienza con una dedicatoria: «Al loco que quería intercambiar, uno por otro, a Brejnev y Pinochet». Se inicia con una equivalencia que barre con el paradigma bipolar.

Para nuestra sorpresa, Glucksmann no comienza con el idealismo alemán sino con Rabelais.

En un pasaje de *Gargantúa y Pantagruel*, hay una

sentencia en la abadía de Telema, un mandamiento con la fuerza emanada de una divinidad: «Haz lo que quieras». Desde el poder de este gigante se enuncia una magnífica noticia para sus súbditos. Sin embargo, la libertad absoluta proviene de una orden, de una autoridad superior. No se trata de una libertad conquistada o de una iniciativa autónoma sino de un permiso para hacer lo que se quiera. No se rompe el pacto de obediencia. Un padre que le ordena al hijo «desobedéceme», refuerza la subordinación aun en nombre de la insubordinación. En la abadía de Telema la única ley será la de hacer la propia voluntad.

Glucksmann recorre la obra de Rabelais para extraer las consecuencias de la libertad autorizada y qué se puede hacer con ella. En el libro tercero dedicado a Panurgo, vemos cómo el personaje se las arregla para ejecutar el mandamiento por cual puede ser libre y decidir lo que quiera.

Lo que le sucede es que tiene tantas opciones para decidir algo que no decide nada. Cada pensamiento segrega un contrapensamiento, para una misma pregunta hay respuestas contradictorias y de cada iniciativa se desprende otra iniciativa posible. Sobre la eventualidad de su casamiento y sobre la conveniencia de casarse, sus disquisiciones resultan infinitas. Todo se vuelve paradójico. Glucksmann menciona esos juegos lógicos en los que las paradojas son reinas, y pone lado a lado a Bertrand Russell y Panurgo.

El personaje rabelesiano dice: una cabeza cortada produce la muerte de una sola persona, pero sin testículos (*couilles*) moriría toda la humanidad.

Sin duda, en mérito de la practicidad, lo mejor es no perder ninguno de los dos trozos.

En términos del álgebra de conjuntos y en boca del filósofo de Cambridge, la paradoja se resuelve así: el elemento que incluye todos los elementos de un conjunto,

no debe ser parte del conjunto.

Panurgo no disfruta ni celebra esta libertad inconducente, acompañado por Pantagruel sale del recinto en el que todo es lícito hacer y recorre los caminos del mundo. Inicia así su aventura, su destino es la errancia.

Viajan por mil lugares y consultan sobre los beneficios del casamiento a todo tipo de personajes, desde hechiceros, a filósofos, monjes, niños y locos, buscan una autoridad que les diga si casarse es o no conveniente. Pero toda autoridad los enloquece cada vez más. No hay una verdad que ilumine sino una carrera de obstáculos que bordean el ridículo.

El Renacimiento también es la era de la risa. Desde que lo dijo Bajtin, lo han dicho todos los que han festejado el carnaval del pensamiento, aquellos que elaboraron una estética, una ética y una epistemología fundamentada en los disparates de un mundo puesto patas para arriba. El rey está desnudo y el mendigo se corona con un zapallo. La risa es una respuesta al poder, y es algo que teme porque la risa no lo reconoce. Es una bufonería tercerizada y no la del que está al servicio del Rey. Se burla de la fuerza del grande. Impide que uno de los factores que todo poder necesita se haga realidad: un lugar. La risa desterritorializa, hace circular hombres y mujeres, bienes y males, acreencias y deudas. Nada se fija, nada se autoriza. Es un torbellino.

El espíritu de seriedad, burguesa o marxista, es la grasa que permite el funcionamiento de la maquinaria estatal. Sin esa grasa se detiene o se oxida. La creencia en las jerarquías rellena el contenido de la seriedad, las investiduras diagraman las conductas. Es la ley de la civilidad.

La risa no es un chiste, sino la línea de fuga del consorcio de los respetables. Glucksmann lo señala antes de comenzar su periplo por los grandes pensadores que esta vez sí establecen un texto fundador sobre una verdad que existe y es necesaria.

Matan la risa porque la organización social no es un convite carnavalesco. Nada es gratis. Todo cuesta. Hay dinero, y tiene que haber raíces, y cimas.

Desde la risa, es decir, desde la alegría y la malicia, nos hablan Rabelais, Cervantes y Shakespeare. Entre los tres quiebran el modelo del conocimiento elaborado por Platón. Para el ateniense la cabeza es el asiento del logos, el timón conductor que nos permite seguir el hilo de Ariadna para salir del laberinto diseñado por Dédalo. El vientre es el depósito de las pasiones bajas y de los excesos. Sitio de la tentación y de la insatisfacción. Entre ambos, debería haber un mediador subordinado al estamento superior para que el orden descienda y someta el descontrol de los placeres. Este mensajero es el corazón, el nicho de la voluntad.

Pero ¿qué sucede si el mediador no tiene ganas de trabajar y se toma una licencia aun sin goce de sueldo, se convierte en una entidad pusilánime, y no llena el vacío entre los extremos? El caos, sin duda.

Glucksmann se dedicará desde este momento a evaluar los intentos del pensamiento occidental para evitar una situación como la mencionada, y de acuerdo con su punto de vista, será la filosofía alemana la que asumió la responsabilidad de hacerlo.

Saber y poder, de eso se trata. Esta relación se traduce en una pregunta práctica: ¿Obedecer por qué? Para ser libres. La lección renacentista descripta en la obra de Rabelais, mostraba que el puente entre obediencia y libertad podía generar una mezcla de todo con todo si no se creaba un sistema que ajustara las piezas en juego.

Rabelais mostraba la inutilidad de la escolástica como Cervantes el desquicio que provocaban las novelas de caballería y Shakespeare trasladaba las lides poéticas de la taberna al teatro. Era el fin de una época y el nacimiento de otra nueva con el nombre de Ciencia.

Había que eliminar la risa que sólo ofrece el entusiasmo del caos. Era necesario proponer otro entusiasmo para alcanzar el saber.

Pero en lugar de elaborar un sistema de defensa contra la anarquía desde la tradición y la épica ancestral, los filósofos alemanes de fines del siglo XVIII, pensaron el modo de colocar los fundamentos de un orden radicalmente diferente, de una sociedad sin antecedentes históricos, que extrajera las consecuencias de lo verdaderamente nuevo en los tiempos en que vivían: la revolución.

¿Cómo se llega a la revolución?

Glucksmann dice que para elaborar la filosofía que anunciara la aurora de la gesta por venir, era necesario crear el vínculo de dos entidades: el texto y el territorio.

Sin texto no hay revolución. Ni sin territorio.

Judíos y alemanes tenían algo en común. Son muchos los escritores e intelectuales que han señalado un parentesco entre ambos pueblos antes de que uno de ellos decidiera exterminar al otro. Para Glucksmann, hijo de judíos que en su infancia vivió oculto en Francia para que los nazis no lo descubrieran (A. Glucksmann, *Un rage d'enfant*, 2006), los alemanes estaban unidos por la lengua y por costumbres antes de que tuvieran un territorio unificado. Lutero fue el gran ensamblador del pueblo alemán al proclamar la ley divina que los unía. El libro de Dios en idioma alemán reproducido a velocidad de imprenta, fue el texto unificador que convivió con la atomización del territorio.

El luteranismo es quien hizo del texto una autoridad. En eso se asemeja al pueblo judío que tuvo en el Tabernáculo el centro de su vida en la diáspora. La otra semejanza es su relación con un territorio. Los judíos no lo tenían y los alemanes vivían en uno fragmentado. Alemanes y judíos eran pueblos de estudio. Uno tenía las Escrituras para

cumplir el Mandamiento, el otro de las Escrituras y de su concepción de la salvación por las obras y el servicio, buscaba la Ciencia que hiciera posible el mandato terrenal.

El Texto y el Libro se imponen en su majestad, y serán los garantes de la formación de una futura burocracia y la fuente del poder. La Ciencia no será ajena al Texto, y aquel que tenga acceso al conocimiento hará sentir su peso sobre la masa ignorante.

Glucksmann recuerda la preocupación de Sartre por la opresión que podían sentir las masas ante los cuarenta volúmenes de Lenin. El saber intimida, y el sabio sabe hacer del otro un ignorante y de sí mismo un augur incomprensible. Nadie lo entiende, salvo un discípulo que es el encargado de confirmar la existencia de un sentido oculto, es la garantía de su poder. Todo jerarca tiene un secretario.

El Texto que impone la ley sobre un territorio estuvo en el origen de una guerra apocalíptica en la que murió un alemán sobre tres. Es lo que sucedió durante la guerra de los treinta años antes de que se declarara la Paz de Westfalia en 1648.

A Gluckmann le interesa la posición de la filosofía alemana respecto de los judíos. Nadie debería sorprenderse si este interés nace de un filósofo y de un judío que son la misma persona, y que pertenece a la generación que vio morir a la mitad de su pueblo en manos de otro educado con el rigor del saber que heredó un siglo atrás.

Considera que es un tema clave y parte de un pensamiento que le dio al judío un lugar en la historia con la esperanza de que un día no tuviera ninguno. El idealismo alemán lo convirtió en la contracara del griego, como la bestia lo es del bello. Hegel afirmaba que el judío es pasivo y feo, mientras el griego es bello y activo. Lo define como «un animal sin patria». Dice Glucksmann: «Hay aquí una dificultad que nace cuando, para un maestro pensador,

Hegel, al identificar pueblo, nación, Estado, los judíos son una prueba viviente de la falsedad de tal identificación. Un pueblo que durante dos milenios carece de Estado. Plantear así el problema es resolverlo: los judíos encuentran su unidad con la negación de otras naciones; el alma de la nacionalidad judía es el odio. «*Odium humani generis.*»

Para Hegel el judío por antonomasia es Abraham, en él se condensan los rasgos esenciales de su tribu. Es el separador, deja a su familia, abandona su tierra, es el errante, hostil a los otros, adorador de un Dios todopoderoso y vengativo.

Por eso Hegel sostiene que el judío debe matar al judío que hay en él si quiere ser parte del Estado Universal y ser incluído en el legado griego, ser un griego en el sentido de un individuo amante de su tierra y de sus leyes, para contribuir así a la génesis del Estado moderno.

Dice Glucksmann: «No podemos reprochar a los maestros pensadores haber organizado los campos de concentración, sino el no haberlos desorganizado por anticipado. Su antisemitismo no hizo posible el nazismo, sino la no resistencia al nazismo».

Marx y Nietzsche tienen otra envergadura que los idealistas alemanes. Nos son más próximos. Pertenecen a nuestro tiempo. Difícilmente podamos afirmar que Fichte o Hegel hayan protagonizado el pensamiento del siglo XX, sí lo hicieron Marx y Nietzsche.

Tanto en el terreno político como en el filosófico, ambos fueron objeto de reelecturas, escuelas, capillas, y voceros de toda índole.

Para Glucksmann los dos filósofos son maestros pensadores. Bajan línea, filosofan desde una majestad y escriben con mayúsculas. Convergen en la afirmación de que los poderosos imponen los valores. Los dominadores saben cómo hablar por la boca de los dominados. Analizaron

las formas de la servidumbre voluntaria. Capitalista y Proletario como Amos y Esclavos, conforman los bandos de la guerra interpretada en nombre del materialismo o del nihilismo.

Las relaciones humanas se leen en términos de control y conquista, las dos caras del poder. La verdad es indisociable de la disuasión. La desvalorización de los valores supremos y la lucha ideológica no tienen final hasta que el mundo cambie de raíz y el hombre actual desaparezca. Una sociedad sin clases y sin dinero, sin escasez y con sobreabundancia, en la que el superhombre puede disfrutar de su voluntad de existir sin necesidad de ninguna formación reactiva, nos dan la imagen nietzscheana del niño jugando en la arena en las orillas del tiempo que va y vuelve; o de una fraternidad al volver al estado en que el trabajo al ser actividad libre y no necesaria, tiene los placeres de la gratuidad.

Son grandes filósofos, Glucksmann no deja de respetarlos. Encomia los ensayos históricos de Marx, y lo considera como el gran pensador de la organización industrial naciente. Pero señala que más allá de estas virtudes, en lo que respecta a su visión panorámica de la historia, tiene el rostro magnífico del maestro pensador que corta el universo en casilleros en los que marca la mayúscula definitiva: El Capital, el Trabajo, el Estado, el Partido, la Revolución.

Glucksmann pregunta: «¿Qué hemos ganado con la sustitución del capitalista por el funcionario? Axioma: los maestros pensadores se pasan el poder unos a otros. No lo hacen por mala voluntad o por egoísmo. Del "capital" al "socialismo" el poder reside en poder abstraer, concebir, lo que significa "dominar" (Hegel). Los maestros pensadores se dedicaron únicamente a comentar con delicadeza y detalle, los sutiles e interminables puntos de vista de quienes dominan; desde esa perspectiva, el dominado, encerrado en su particularidad, no tiene un punto de vista propio».

Es una misma llama olímpica la que de una mano a otra se pasan los maestros pensadores. El nihilismo anuncia la desmesura, la total falta de medida que define a la voluntad de poder. Nihilismo activo de la producción por la producción misma, del consumo por consumir más, de la acumulación por la acumulación. Es el Yo-Yo de Fichte, el discurso especulativo de Hegel que se transparenta en su retorno a sí mismo, el movimiento dialéctico del Capital y la revolución que al ser radicales siempre se reencuentran a sí mismos.

Como adyacencia a este movimiento rotativo infinito, el prefijo «auto» le es funcional. De la emancipación a la autoemancipación, de la gestión a la autogestión, de la creación a la autocreación… después el autor se dedica a jugar con las palabras automóvil y autoridad.

Glucksmann dice que nada de lo que sucede y de lo que dice justifica ser pesimista. El pesimismo filosófico le resulta cómico, nadie puede saltar sobre el mundo para juzgarlo. No estamos fuera del mundo ni podemos evaluar su valor total. «En síntesis, no tenemos el derecho de representarnos a nuestro intelecto de un modo contradictorio como una creencia y simultáneamente como el conocimiento de que esa creencia no es más que una creencia.»

Y para terminar con la misma circularidad que la invocada, y con el contexto que inició el comentario de este libro, *Los maestros pensadores* termina con la descripción de una escena que cinco años antes discutía Foucault con los dos nuevos filósofos, uno de los cuales era Glucksmann, alias Gilles.

En aquella oportunidad el tema de la justicia popular tenía para Foucault enorme importancia porque se trataba de pensar en los modos de impartir justicia independientemente de la constitución de tribunales. Dio el ejemplo de la revuelta de 1793 por la que el pueblo parisino

amotinado se resiste a la leva para combatir a los ejércitos invasores si antes no se guillotinaba a los enemigos del pueblo amurados en la prisión. Se preguntaba si el caso no era el de una justicia popular que había evitado la presencia de magistrados y los juicios de acuerdo con una necesaria si no legítima reivindicación política.

Los dos jóvenes revolucionarios aceptaban el valor histórico del acontecimiento pero no estaban de acuerdo en que pudiera constituirse en un modelo de justicia para el momento en que las masas y sus dirigentes tomaran el poder, ya que las contradicciones en el seno del pueblo podían subsistir y el ejército rojo —ejemplo más útil que el de una revolución con dos siglos de antigüedad— debía hacerse cargo de la justicia aún con tribunales revolucionarios.

El Glucksmann de *Los maestros pensadores* ya no es el mismo que el de la discusión un lustro atrás, lo que ahora ve en la denominada por los historiadores «masacres de setiembre» es el terror de bandas de desenfrenados cuyo origen social distaba de ser tan popular como se pretendía. Una mezcla de clases sociales arrasaron con prisiones en varias regiones de Francia ajusticiando en su gran mayoría a detenidos comunes, gente de baja estopa, ladronzuelos, vagabundos, prostitutas y miembros del bajo clero.

Lejos de un proceso emancipatorio como creían en aquella ocasión, era una muestra de un clima de terror que en nada contribuía a un proyecto de fraternidad universal y a un modelo de justicia popular.

El diagnóstico de Glucksmann es definitivo. La justicia impartida sin magistrados es un acto terrorista, un hecho abominable sea rojo o blanco. Los dos extremos parten de las mismas categorías morales.

Por lo que entendemos la dedicatoria que el autor ofrece en el comienzo del libro a ese loco que proponía el

intercambio entre dos tiranos supuestamente enfrentados.

Después de las revelaciones del Gulag, la filosofía francesa volcada a pensar el poder y la revolución, vuelve sobre sus pies para meditar sobre el terror. La verdad y el terror, el poder y el terror, el saber y el terror.

Es lo que el mismo Foucault llamó el efecto Soljenitsin.

En mayo de 1977, en la revista *Le Nouvel Observateur*, Michel Foucault comenta el libro de André Glucksmann *Sur les maîtres penseurs.* Titula su texto «La grande colère des faits», en castellano «La furia de los hechos», incluido en *Dits et Écrits.*

Dice: «Escuché recientemente a Glucksmann decir que había que abandonar la vieja pregunta de Kant: ¿qué debo esperar?, por la siguiente: ¿de qué hay que desesperar?».

Con esto, prosigue con su comentario, no intenta formar parte de quienes tienen la profesión de ser los Kierkegaard del marxismo, una pose muy codiciada en la época. No busca hundirse en la angustia tras haber descubierto los crímenes del estalinismo. En todo caso, el intento es el de no ser hegeliano, el de romper amarras con la astucia de la razón y con el sentido de la historia que saben explicar y justificar las causas necesarias de lo que es abominable.

Escribe Foucault: «El desafío decisivo para los filósofos de la Antigüedad, era su incapacidad de producir sabios; en el Medioevo, racionalizar los dogmas, en la edad clásica, fundar la ciencia; en la época moderna es la aptitud de explicar y justificar las masacres. Los primeros ayudan al hombre a soportar su propia muerte, los últimos, a aceptar las de los otros».

Dice además que en materia de masacres hay abundancia. Las matanzas napoleónicas, Hitler, Stalin, los genocidios coloniales, la enumeración neutraliza las emociones, en lo que hay que pensar es en las justificaciones de las mismas.

Por eso destaca la explicación sobre la base de «errores» cometidos. Es el caso de las críticas que se hicieron del estalinismo al interior del marxismo. En este caso no se habla de «excesos» como en otros casos de crímenes políticos, sino de un particular caso de desviación que es necesario corregir, que a Foucault le interesa porque dio lugar a una especial actividad en el mundo filosófico francés. Nos referimos a la necesidad de volver a los textos para evitar no sólo la repetición de los supuestos errores, sino para elaborar una revolución teórica, un nuevo saber sobre la revolución.

Desde ya que en la mira está el althusserianismo de aquellos años. Foucault señala lo bien que hizo Glucksmann en centrar en el siglo XIX su estudio, ya que durante ese lapso de tiempo la filosofía se ocupó de la constitución del Estado y su relación con una revolución que emergía como amenaza y promesa a la vez.

Dice que, por lo general, en Francia, se pensó «en» la revolución, pero no el hecho mismo de «la» revolución. Hubo dos excepciones: Auguste Comte y Sartre. Por lo que Foucault, tal como disfrutaba hacer y repetir, enviaba su sincero reconocimiento al autor de la *Crítica de la razón dialéctica*, con un pequeño empujón para recolocarlo un siglo atrás.

Agrega que los filósofos alemanes del siglo XIX, pensaron la confluencia entre Estado y revolución, un punto de convergencia que para efectuarse, y de acuerdo con el libro de Glucksmann, debían conjurar los peligros de la presencia de cuatro enemigos:

1) El judío. Peligroso por el hecho de representar la ausencia de territorio, el dinero circulante, el vagabundeo, los intereses particulares, y una relación inmediata con Dios. Todas estas características eran modos de escapar al poder del Estado, y obliga a pensar en las medidas que

debían tomarse para despojar al judío de sus señas particulares y convertirlo en un griego.

2) Panurgo. El personaje de Rabelais es el indeciso, un hombre atrapado por la doble ley de la paradoja disciplinaria que lo domestica al ordenarle desobedecer y lo convierte en un ser obediente; o le pide rebelarse para cumplir con lo que manda la ley.

3) Sócrates. El hombre que con su «sólo sé que nada sé», empuña el arma contra los maestros del pensamiento que se dirigen a nosotros como a unos ignorantes que deben depositar su confianza en quienes realmente saben. Sócrates contra los diplomados, contra el universitario, el funcionario, el miembro del partido, el dirigente, la elite.

4) Bardamu. El personaje de *Viaje al fin de la noche* de Céline, el desertor que manda a pasear a la patria, a los coroneles, a toda la bazofia que usa a la gente como carne de cañón.

Por eso dice Foucault que los maestros del pensamiento enseñan que en nombre del Estado, de la revolución, del amor a la ciudad y a la patria, en defensa de las libertades respetuosas de la gente respetable, y fundamentado en la jerarquía de los saberes, sobre todos estos pilares, los grandes pensadores enseñaron la necesidad de la aceptación de las masacres.

Señala que Glucksmann desmonta desde la derecha o desde la izquierda, la escena en la que juega la política, y en medio de los fragmentos dispersos, introduce al desertor, al ignorante, al indiferente y al vagabundo.

Espiritualidad

Michel Foucault interrumpe sus actividades en el Collège de France de 1976 al 77. Se toma un año sabático. *Defender la sociedad* fue el último curso en el que una vez más no cumple con lo programado. No llega a analizar los

mecanismos de defensa de la sociedad moderna ante las desviaciones y los peligros que la amenazan, no sigue el análisis del dispositivo disciplinario, sino que se dedica a leer textos de los historiadores del siglo XVIII en cuyos escritos se lleva a cabo una contrahistoria. Siguiendo su lectura, Foucault presenta el modelo de la guerra en oposición al del contrato, y el de la conquista de una etnia sobre otra como el origen de las sociedades.

Retoma sus clases un año después con un curso cuyo título es «Sécurité, territoire, population». Foucault no está conforme con prolongar sus estudios sobre el poder. Dice en su clase del 25 de enero de 1978 que desea terminar con la invocación monótona del poder. «Ni poder ni Amo, ni el uno ni el otro como si fueran dioses».

A modo de una autocrítica indirecta, dice que hay un modo de trasmitir un discurso teórico que se hace escuchar como un imperativo, un deber de actuar de acuerdo con enunciados que desde una cátedra tienen todo el aspecto de ser bastante ligeros, por no decir frívolos.

Sus análisis sobre el poder que tienen la obligatoridad, o la mala conciencia, que destila una teoría imperativa, no suelen ser otra cosa que una entrega estética, una buena forma teórica.

Desea tomar otro rumbo. Atento a la coyuntura, Foucault percibe que hay un cambio en los mecanismos de control de la sociedad capitalista. La vigilancia que sustituía al castigo como implementación de la mirada del poder sobre sus agentes, esa forma continua de estar lo más cerca posible de los gestos de los cuerpos y del desarrollo de sus energías y fuerzas, ya no resulta económico.

Nota que el modo de producción posfordista diagrama otra forma de funcionamiento que deja márgenes de libertad que en lugar de vigilar, regula.

La palabra regulación apunta a una serie de mecanismos de flexibilidad, de un dinamismo no enteramente programado, y de la posibilidad de que los sujetos tengan iniciativas y puedan modular sus conductas de acuerdo con fines que les resulten beneficiosos.

La libertad de mercado sin ser un espacio abstracto, o un tipo ideal en el que los individuos se encuentran sin roces ni fricciones para concretar sus objetivos, no deja de presentar un modelo más abierto que el espacio disciplinario que supone una planificación integral.

Foucault quiere aportar algunos elementos para pensar lo que denomina los dispositivos de seguridad frente a las anteriores formas de manifestación del poder como el sistema de la ley que diagrama la justicia en los fines del medioevo, o el sistema disciplinario de la era de la industrialización.

Durante dos años, en este curso y en el siguiente «Nacimiento de la biopolítica», el filósofo inaugura un programa de investigación que lo llevará a pensar algunos temas no previstos. No es fiel a su planteo inicial, desvía su rumbo, se deja llevar por lo que el azar de la búsqueda le presenta, e inicia así un camino que del poder lo conduce a la ética, y del modelo de la guerra al arte de vivir de los antiguos.

Esta torsión es típica del estilo de Foucault. No se debe a que su entusiasmo mengua si no tiene el estímulo de la sorpresa, ni por una sensación de dominio del terreno por lo que carece de sentido pensar lo que ya se sabe —aunque sin duda que por su temperamento, no estaba satisfecho con ser un escritor de tesis— sino que, además, era sumamente sensible y permeable a la coyuntura y a la actualidad.

Afirma que el tiempo en que se vive es el del petróleo, el de la apropiación de energías planetarias, y el del terrorismo. Así dicho parece una profecía de lo que sucedería durante

las futuras décadas, pero recordemos que los petrodólares y las bombas en estaciones de trenes y los secuestros, conforman una realidad de la que los europeos ya eran testigos en los comienzos de la década del setenta del siglo pasado.

La palabra «seguridad» no debe llevarnos a engaño, lo que Foucault define como «técnicas de seguridad» incluye la existencia de márgenes inevitables de «inseguridad», es decir de riesgos, peligros y la irrupción de crisis en los sistemas.

Al no poder impedir los fenómenos de desestabilización, se inventarán modos de regulación que canalicen las voluntades hacia la optimización de los recursos mediante el estudio de los efectos que se generan con determinadas medidas. Esa será la función de la economía política que Foucault estudiará en autores pertenecientes al pensamiento económico como el cameralismo, el mercantilismo y los fisiócratas en los siglos XVII y XVIII; lo hará después con las teorías y las estrategias del «Ordoliberalismo» que postulará los fundamentos de la economía social de mercado en la Alemania de la segunda posguerra del siglo XX.

Ya había adelantado en sus cursos e incluso en sus libros anteriores como *La voluntad de saber* y *Vigilar y castigar*, que a la anatomía de los cuerpos del sistema disciplinario, le seguía el estudio de las «poblaciones» y su biopolítica correspondiente.

Pero para sorpresa de quienes esperaban que prosiguiera sus análisis con su modelo de la guerra aplicado a las relaciones de poder, Foucault abre dos caminos en principio disímiles y ajenos entre sí: la economía y la espiritualidad.

Es lo que de mi parte, e inspirado en él, intenté desarrollar en mi libro *La empresa de vivir*, aplicado a la era de la globalización.

Foucault no dirige sus investigaciones a estudiar los modos en que los poderes del siglo XX implementaron fábricas de la muerte o políticas de la regulación de la vida de acuerdo con los intereses de las corporaciones, análisis que otros autores llevarán a cabo en su nombre, sino que se interesa por algo en apariencia más sublime como es la estética de la existencia. Pero para llegar a aquellos últimos escritos sobre el uso de los placeres en los griegos y el arte de vivir entre los romanos, recorrerá un camino empedrado que comienza en este curso de 1978, y que le hace modificar la idea de dispositivos de poder por el de gubernamentalidad.

Esta idea de gobierno que será eje central durante años de sus futuras disertaciones, atraviesa una serie de estructuras de poder que se relacionan con la constitución del Estado absolutista, y por la implementación de una serie de técnicas administrativas de acuerdo con la creación de riquezas, a los flujos de mercaderías y la emisión y valor de las monedas. Pero también con lo que los alemanes en el siglo XVIII designaban como «*polizei*», es decir poder de policía en el sentido de política cuya preocupación es la felicidad de las poblaciones.

Bienestar de los sujetos que debe tomar en cuenta aspectos demográficos, salud colectiva, orden público y ejercicio de la autoridad.

La innovación foucaultiana consiste en que su análisis de las poblaciones como objeto teórico de los dispositivos de seguridad, se articula con lo que define como «poder pastoral», aquel que gobierna las almas, el que se interesa por la suerte de cada uno de los miembros de una colectividad supervisado por una jerarquía trascendente.

Foucault dice en su curso del primero de febrero de 1978, que en el siglo XVI hay un manifiesto interés por la temática del gobierno de los otros y del gobierno de sí, del gobierno

de las almas y de las conductas.

El filósofo no cita a Gerhard Oestreich, el historiador alemán que escribió sobre la importancia del neoestoicismo en el aspecto disciplinario como eje de la constitución del Estado moderno en *Neostoicism and the Early Modern State*. Lo que no quiere decir que no lo haya leído o tomado en cuenta.

Robert van Krieken en su trabajo *Social Discipline and State Formation: Weber and Oestreich on the Historical Sociology of Subjectivity*, de 1990, cita al lector y divulgador de la obra foucaultiana Pascuale Pastino que menciona la relación entre los estudios de Foucault sobre el dispositivo disciplinario y los textos de Oestreich.

Desde la década del cincuenta, el historiador alemán publica sus investigaciones sobre el movimiento que definió como el de «los Países Bajos» cuyo epicentro se situaba en la universidad de Leyden, con su pensador guía: Justus Lipsius Su tesis no sólo complementa la de Max Weber sobre el peso de la ética protestante en el nacimiento del capitalismo, sino que revierte la supuesta importancia de la religión en aquel proceso.

El neoestoicismo invoca a la cultura clásica, en especial a la romana y a dos de sus mayores exponentes como Séneca y Tácito, para mostrar que las virtudes enunciadas por la filosofía estoica modelaron las conductas de la modernidad naciente de acuerdo con criterios de una autodisciplina.

La importancia de Lipsius está relacionada con las innovaciones en el arte militar en los tiempos en que los holandeses combatían a la armada española, y con la influencia de su pensamiento que se expandió de la Casa de Orange a las tierras de Cromwell.

Oestreich habla de un arte de vivir basado en valores como «*prudentia*», «*constantia*» y «*autorictas*», que se

aplican al político, que simboliza las virtudes del hombre de acción. Desde el siglo XVII, el neoestoicismo en la Francia de Enrique IV como en los Países Bajos, es la ideología de la clase cultivada.

De modo análogo a la importancia de Aristóteles en el Medioevo, el historiador sostiene que la filosofía estoica ha prevalecido como forma dominante de pensamiento en los inicios de la modernidad. Lo que no quiere decir que tanto el calvinismo como los jesuitas hayan carecido de peso en la educación y la cultura sino que convivieron con el clasicismo moral en el que intervienen tanto Lusius como Grotius y Erasmo. En realidad, las tres formaciones culturales intervinieron junto a lo que Oestreich considera como un fenómeno histórico determinante: la institucional de la «*polizei*», o poder de policía en el absolutismo monárquico desde el siglo XVII. Lo que vincula aún más la obra de Foucault con la del historiador alemán.

La existencia de una manía regulatoria que tiene el objeto de disciplinar a la sociedad una vez que el poder de las Iglesias queda debilitado por las continuas guerras civiles entre poblaciones de confesiones diferentes; la acelerada urbanización que se produce con la desaparición de modo de producción feudal, hace que desde el poder central a los municipios haya una preocupación por el control de las poblaciones.

Un buen manejo administrativo promete prosperidad, a cambio de obediencia y respeto. Ascetismo y disciplina conforman la doble faz de un sistema en el que intervienen tanto la religión como la economía.

Foucault en *Seguridad, territorio y población* comienza por un hecho que inquieta a los economistas desde el siglo XVII: las hambrunas. Analiza los textos de cameralistas, mercantilistas y fisiócratas, acerca de los fenómenos de abundancia y escasez de bienes, y las medidas recomendadas

para paliar los aumentos de precios de los productos de primera necesidad, favorecer su producción, equilibrar los juegos entre la oferta y la demanda, regular el intercambio comercial.

Apunta que lejos de ser meras medidas administrativas, las disposiciones relativas a estos problemas constituyen técnicas de gobierno, es decir, procedimientos por los cuales se modifican conductas.

Estas técnicas son paralelas al sistema administrativo de la «*Polizei*», no prescriben comportamientos ni tienden a corregir defectos con correcciones. Tampoco prohíben actos que de cometerse serán sancionados. La naciente economía política es parte de los dispositivos de seguridad que regulan las conductas, e imaginan juegos de estímulos y respuestas posibles, que den por resultado un objetivo buscado.

Toman en cuenta a las poblaciones, pero simultáneamente, incorporan al individuo en cuanto sujeto deseante motivado por intereses.

Foucault dice en *Sécurité. Territoire. Population* que estamos en presencia del funcionamiento de una ideología de la libertad que además se implementa como una tecnología de poder correlativa a los dispositivos de seguridad. Se trata de producir el interés colectivo por el juego del deseo.

Al final de una clase pregunta: «¿Por qué digo gobierno?»… Y ya no poder, agregamos.

En su disertación del primero de febrero de 1978, Foucault emplea la palabra «alma», y la asocia a «gobierno». De todos modos, en tanto el objeto de los dispositivos de seguridad son las poblaciones, lo que hay que tomar en cuenta es a los cuerpos, pero, para decir una perogrullada, no hay cuerpos sin almas.

Las «artes de gobernar» como las define Foucault, se

refieren a la conducta de los hombres, para la que ya no cuentan las virtudes que proporcionan las dinastías ni la génesis nobiliaria de las filiaciones, sino el sistema de alianzas. Lo que transfiere el árbol genealógico a un entramado de redes en el que se disputa el poder.

A partir del siglo XVI ya no se gobierna un territorio sino a los hombres. Foucault no se interesa por las estructuras sino por lo que denomina las «técnicas» de conducción. La normativa, la jurisprudencia, las disposiciones y las reglas, forman parte de este aglomerado de técnicas, así como también el diseño de los espacios, y la locación de las autoridades.

Por eso dice que respecto del poder psiquiátrico se interesa por las técnicas de segregación, en lo que concierne al sistema penal moderno, por las técnicas disciplinarias, y en lo relativo a la razón de Estado, por las técnicas de gobierno.

De ahí que conjuntamente al poder de policía que se aplica con reglamentos que ordenan a la ciudad y a su población, se interesará por un aspecto de las técnicas de gobierno que ordenan el poder pastoral.

Este poder que visualiza a cada uno y a todos, «*omnes et singulatium*», será el núcleo de sus preocupaciones en los próximos años. Se abocará al estudio de la historia del cristianismo porque es un ejemplo del modo en que en Occidente se relaciona la conducción de los hombres con un poder pastoral que tiene raíces en culturas antiquísimas.

Con la salvedad de que ni el pastor ni su rebaño han conservado las mismas características. A diferencia de Oestreich, Foucault no remite el gobierno de sí y de los otros, a un estoicismo reciclado que tiene por destinatario al hombre de acción, sino al paradigma monástico, que, desde los tiempos de la gnosis, debate el ejercicio del poder pastoral entre el ascetismo de los anacoretas y las reglas de

la vida monacal.

El gobierno de tipo pastoral se ocupa de la dirección de la conciencia y de las almas. Sus raíces se remontan a civilizaciones como las de Egipto, Asiria, la de la Mesopotamia, y entre los hebreos. Pero, agrega Foucault, a la aparente benevolencia de un guía que está cerca de todos y de cada uno, la atraviesa una paradoja. Le hace decir a nuestro filósofo que el poder pastoral practicado por la Iglesia Papal, ha hecho que «nuestro Occidente cristiano sea la civilización más creativa, más ambiciosa, arrogante y sangrienta», de la que se tenga memoria.

Para aportar un neologismo de fabricación propia, el poder pastoral aplica lo que denomino: la «beneviolencia», siempre en nombre del Padre.

Foucault sugiere que la técnica pastoral reemplazó a la filosofía en el arte de gobernar a los hombres. Estas técnicas que tienen en cuenta los detalles de la vida cotidiana, lo hacen en nombre de la ley, de una verdad, y de la promesa de la salvación. Serán, además, el punto de partida para la gubernamentalidad, que una vez elaborada como práctica política, desemboca en la razón de Estado.

El pastor, nos dice, guía a la grey hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad. Reclama el voto de obediencia, es decir, la voluntad de no tener más voluntad.

A diferencia de los griegos que pensaron las técnicas para lograr el dominio de sí y un uso de los placeres puesto a prueba por una verdad trascendente, un control cuyo objetivo es el control de las pasiones, en el caso del cristianismo, la crítica de los placeres de la carne, no se relaciona con la *apatheia*, la pasividad, sino con el egoísmo.

El peligro es el Yo, al que es necesario conjurar, ya que es el sitio de lo que hay que combatir, en este caso, en lugar de las pasiones, se trata de la voluntad.

La dirección de conciencia de los tiempos grecorromanos, era voluntaria y circunstancial, en el cristianismo es obligatoria y continua.

Foucault y la revolución islámica

Nos hemos detenido por un momento en las principales líneas de fuerza de este curso de 1978, porque en el mes de setiembre y en noviembre del mismo año, Foucault hará dos viajes a Irán como corresponsal del *Corriere della Sera* para dar cuenta de los acontecimientos turbulentos que se producían en aquel país.

Alterna su curso con estos viajes. Reunimos en una misma reflexión estas dos actividades de Foucault porque es interesante seguir el modo en que un filósofo es permeable a la coyuntura política. En el caso de Foucault, en una primera instancia, por su reconsideración de la problemática del poder de acuerdo con el modelo de la guerra en momentos en que se discute en Francia los horrores del socialismo de Estado, desde Polonia a la China, pasando por la URSS y Camboya. Luego, por un movimiento revertido, de la cátedra al terreno de las luchas, vemos cómo Foucault leerá el desarrollo de los acontecimientos iraníes a través de una lente condicionada, al estar inmerso en sus preocupaciones teóricas enunciadas semana tras semanas en el Collège de France.

El nuevo director del periódico era traductor al italiano de los libros de Foucault. Por esta relación, surge la idea de lo que el filósofo gusta en llamar «un periodismo de ideas». Junto a André Glucksmann y Alain Finkielkraut, se proponen realizar una serie de reportajes en los sitios en donde ocurren las ideas.

Foucault no desea escribir desde un escritorio, informándose de lo que sucede en el terreno con libros y material de archivo. Quiere ir al lugar en el que la gente

actúa. Decide ir a Irán en momentos en que a fines de 1978, la población se levanta contra el Sha y se viven días de angustia. La represión es feroz.

Lo que nos interesa no son las peripecias de una epopeya que derroca al regente que a comienzos del año siguiente debe ir al exilio, ni la llegada del Ayatollah Jomeini que después de trece años culmina su propio éxodo, sino, nuevamente, el modo en que el filósofo observa la realidad política, en este caso la iraní, y cómo asocia lo que ve con lo que desarrolla en el mismo momento durante el curso sobre *Seguridad, territorio…*

Señalamos que Foucault pasa de sus análisis del poder a una idea de gubernamentalidad que se fundamenta en técnicas de conducción de lo que define como poder pastoral. Lo que distingue a un poder de estas características es que une en una sola entidad la verdad, la ley y la salvación. La conjunción de estos tres aspectos es lo que nos permite entender lo que ha de llamar «espiritualidad».

Foucault no deja de asombrarse de lo que sucede en las calles de Teherán, de Tabriz, y de otras ciudades de Irán. Una multitud marcha desarmada frente a tanques y fusiles de un ejército que tiene la orden de hacer fuego y mata a miles de personas. Quiere entender este jugarse la vida que se reclama en sus grandes mayorías de la enseñanza del Corán, y de una lucha por el retorno del Ayatollah Jomeini.

Dice que la frase «la religión es el opio de los pueblos» hace reír a los iraníes, a él, como filósofo y periodista, no lo hará reír, lo hace pensar. Y para hacerlo asume el riesgo de la desorientación.

Se deja llevar por lo que ve, no quiere juzgar, ni tomar posición. Está impresionado. No se trata de ingenuidad ni de un turismo de guerra. Percibe un proceso político que no tiene antecedentes en Occidente, al menos, no encuentra en las categorías habituales del pensamiento político de la

modernidad, los elementos ya dispuestos para hacer un diagnóstico preciso. Ni la lucha de clases, ni la mitología religiosa, ni una epidemia de hambre, ni un sometimiento colonial, explican lo que ocurre.

Son nueve los textos que escribirá Foucault, siete para el *Corriere*, además del enviado al *Nouvel Observateur* y otro para el periódico comunista *L'Unità*.

Hará dos viajes entre el 16 y el 24 de setiembre de 1978, y del 9 al 15 de noviembre. El 16 de enero de 1979, el Sha deja Teherán. El 30 de marzo se proclama por referéndum la República Islámica.

Foucault envía sus impresiones como si fueran un carnet de viajes. Está entusiasmado con su labor periodística. Se deja imbuir por el entusiasmo del pueblo iraní. Entrevista a gente proveniente de variados oficios y clases sociales. Nos dice que el Sha detrás de su prédica laica y modernizadora, de su desdén hacia las formas populares de la religión, por su afán de integrar a su país al mundo occidental que para él representaba la civilización ejemplar, no hizo más que una cosmética consumista cuyos productos son viejos y amortizados. Es lo que llama «arcaísmo». Lo que se ve en los bazares y en las vitrinas del lugar son el deshecho de la industria de los países centrales, y la imitación de modas olvidadas en su lugar de origen.

Por eso su columna del primero de octubre se llama: «El Sha tiene cien años de atraso».

Destaca tres elementos de fuerza en la realidad iraní: el petróleo, las fuerzas armadas y la miseria. El ejército no tiene una ideología como sí la tiene, así lo subraya, en la Argentina de Videla y en el Chile gobernado por Pinochet. Tampoco tiene émulos como lo fue Nasser o como lo era Kaddafi.

Se combina el despotismo y la corrupción. El descontento

es general. La súbita urbanización del país que en diez años aumentó la población de las ciudades de nueve a diecisiete millones de habitantes, creó cordones de miseria, empobreció al campo y generó ingentes cantidades de gente desclasada.

La corrupción está a la vista y constituye un temario generalizado. Lo que le inspira a Foucault la siguiente ironía: «Siempre lamenté que el tema de la corrupción que atrae a tantas personas sin escrúpulos, atrae a tan pocas personas honestas».

Nosotros los argentinos conocemos el festival de denuncias como los de amenazas que van desde el «que se vayan todos» al «hay que meterlos a todos en cana», o el «para estos el paredón».

El islamismo es un movimiento popular. Los iraníes son chiitas. En su artículo «La fe contra el Sha», Foucault escribe que durante siglos el islam se ocupó de la vida cotidiana, de los lazos familiares y de las relaciones sociales de su comunidad. Es más probable aún que este poder pastoral fuera aun más estricto en el chiismo que en el sunismo por estar en manos exclusivas de autoridades religiosas.

Según Ryszard Kapuscinski en su libro *El Sha o la desmesura del poder*, de 1982, los chiitas constituyen una minoría entre los musulmanes. Tienen una historia trágica, de persecución, ocutamiento y marranismo, todas estrategias de una comunidad que lucha para poder sobrevivir. Además de un temple de acero contra adversidades y enemigos que los hizo algo arrogantes. En su larga marcha de un califato a otro, tampoco descartaron el terrorismo.

Siglos de lucha ideológica, el arte de camuflarse, confundir al adversario, hacerse el tonto, fue simultáneo a la necesidad del purismo doctrinario.

Se reclaman de Alí yerno de Mahoma y marido de Fátima, y padre de Hasan y Hussein, mientras el resto de la grey al seguir el mandato de otras autoridades crea la dinastía sunita como los Omeyas, los Abbasíes y los Otomanos. Se produce la escisión y la lucha entre sectas. Los chiitas afirman que nada existe por encima de las autoridades religiosas. Pero no establecen una jerarquía entre los imanes. El poder de cada uno dependerá del prestigio que obtiene entre sus seguidores.

Desde el siglo XVI, dice Kapuscinski, los chiitas se convierten en una religión de Estado. Hay doce imanes que se sucedieron en la historia del Islam. El tercero, Hussein, es considerado un mártir y se lo venera especialmente. Pero hay un imán oculto, el duodécimo, que desapareció en una gruta de la gran mezquita de Samarra, en Irak. Se lo llama «el Esperado».

Podemos colegir que entre el judaísmo y el chiismo hay más de un rasgo en común: el éxodo, el marranismo, la función sacerdotal al interior de la comunidad, y la espera del Enviado.

Foucault escucha la voz del islam. Es una religión parlante que se hace escuchar con amplificadores. Las voces braman desde las mezquitas, se difunden por la ciudad por medio de megáfonos a las horas de la oración; los niños circulan por las calles con aparatos en los que se grabaron voces de distintos ayatollah pidiendo el fin de la monarquía y el respeto por las leyes del islam. La resistencia furiosa e inclaudicable en nombre de la tradición le hace evocar al filósofo los tiempos de Münster, de Savonarola y de Cromwell.

Nos dice que la religión es bastante más que un vocabulario, es la forma de la lucha política cuando moviliza a las capas populares. Manifiesta el descontento, el odio, la situación de miseria y desesperación de miles de

descontentos. Los convierte en una fuerza política.

Los «mollah», o versados en las escrituras, rezan con el fusil al lado. Los sacerdotes chiitas sin ser una fuerza revolucionaria, la constituyen cuando están del lado de los humildes y del pueblo.

Foucault se interroga sobre la revolución, quiere saber si asiste a un movimiento que se parece a lo que la historia política ha designado con ese nombre.

La palabra «revolución» fue empleada en los inicios de la modernidad por los estudiosos de la decadencia de las civilizaciones. La revolución era lo que justamente era necesario evitar porque hacía retroceder a las sociedades a los inicios de su ciclo. Una revolución cerraba un círculo. Las impedía fortalecerse y progresar. Sólo más tarde adoptó un aspecto regenerativo por el que inicia un proceso inaugural y marca una ruptura absoluta con el pasado.

Foucault prefiere interpretar el proceso iraní como una insurrección popular, una rebelión. Las multitudes en la que se mezclan islamistas y comunistas no están unidas por un proyecto ni por un programa común. Marchan juntos por el rechazo a un régimen de medio siglo que los quiso hacer diferentes de lo que son, que degradó sus creencias en nombre de un linaje supuestamente glorioso que los encomiaba por las hazañas de Ciro y Darío de una luminosa Persia.

Al pueblo iraní le importaba poco y nada, las invocaciones a la arianidad y a los fastos de Persépolis.

Con aquel blasón de los tiempos antiguos pretendía legitimarse la estirpe del Sha, pasando por alto no sólo más de un milenio de islamización, sino, además, el proceso de sojuzgamiento colonial del que participaron rusos, ingleses y norteamericanos.

Foucault interpreta la insurrección popular como un

rechazo a la política. Interpreta que la población le dijo ¡basta!, a la política. No quiere jugar más el juego. No quiere reformas ni partidos ni plataformas. No cree en las palabras de los tecnócratas que hablan de tejido social, de medio ambiente, de crecimiento y de desarrollo.

De esa modernidad tienen bastante.

Foucault se reune con el ayatollah Chariat Medari acompañado por una comisión de derechos humanos. Este hombre no pretende que se instale un gobierno islámico. Confía en la consolidación de un régimen democrático después de décadas de tiranía.

Otros piensan en la posibilidad de una transición como la llevada a cabo en España, en donde el rey comandó el traspaso de poder. Pero tal sueño no deja de pertenecer a un onirismo importado.

Foucault dice que camina por la ciudad con una única inquietud y una sola pregunta: ¿qué quieren ustedes? Dice que la respuesta jamás fue la de: ¡queremos la revolución! Pero, agrega, cuatro o cinco veces respondieron: queremos un gobierno islámico.

Le aseguraron que un gobierno de este tipo de ninguna manera significa montar un aparato político dominado por el sacerdocio, sino un ideal, una utopía, la de volver a los tiempos del profeta a la vez que apuntar al porvenir, a lo lejano.

Lo que para ellos significaba renovar un pacto de fidelidad más que de obediencia. El filósofo habla de la creatividad del islam.

Podemos imaginar que la encuesta que lleva a cabo Foucault está preñada de sus clases sobre la espiritualidad y el poder pastoral. Tiene ante sí un ejemplo vivo y contemporáneo de poder pastoral, del que no percibe aún los signos de una derivación sangrienta como la que se vivió en

Occidente.

Nos dice que el Corán no da directivas precisas sobre todos los aspectos de la vida, aunque valoriza el trabajo y sostiene que la propiedad de la tierra debe ser colectiva. Además predica que la minoría debe ser respetada «mientras no perjudique a las mayorías». Esta salvedad no merece el menor comentario de Foucault. Por otra parte, nos dice que entre el hombre y la mujer no existe desigualdad alguna, pero sí «diferencias», ya que su «naturaleza» es diferente. Esta aclaración tampoco merece un comentario de nuestro filósofo.

De todos modos, piensa que no sería deseable que el islamismo se copie de las inquietudes sobre garantías supuestamente democráticas que en el mundo occidental, ya sea burgués o de tipo revolucionario, tuvieron consecuencias «que todos conocemos».

Indudablemente, quiere encontrarse en tierras iraníes con un acontecimiento desconocido y maravilloso, que nada tenga que ver con los sistemas políticos de la república representativa ni con la burocracia socialista.

Se puede hablar de lirismo o de ingenuidad política. Foucault fue denostado por estos artículos que no tomaron en cuenta lo que sucedió al poco tiempo, apenas unos meses después de la expulsión del Sha.

Dice en su columna del 26 de noviembre: «No sé hacer la historia del futuro o predecir el pasado. Puedo contar aquello que está sucediendo, aunque sea un neófito en periodismo».

No quiere anticipar nada por temores o prejuicios. Desea que la insurrección destrone al jerarca y a sus aliados internacionales. Nos cuenta que diez años antes, un terremoto arrasó con el norte de Irán provocando doce mil muertes. Al haber conflicto de intereses e inercia del Estado,

un religioso condujo a los habitantes a abandonar el lugar y fundar otra ciudad. La comunidad se unió en la tarea y levantaron las nuevas casas. Foucault ve en este hecho el modo en que la instancia religiosa se constituye en el principio de una creación política, y piensa si es posible, en términos generales, lograr que una dimensión espiritual se introduzca en la política, o, que la vida política no sea un obstáculo de la espiritualidad sino su receptáculo, su oportunidad, su fermento.

Dice: «Me siento incómodo al hablar de gobierno islámico como idea o ideal, pero me impresiona como voluntad política», y subraya: «Me impresiona en su tentativa de abrir en la política una dimensión espiritual».

En su nota del *Nouvel Observateur* del 16 de octubre, señala: «¿Qué sentido tiene para la gente que habita en este pueblo, buscar al precio mismo de sus vidas, aquello que nosotros mismos olvidamos desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo?: una espiritualidad política. Escucho reírse a los franceses pero sé que se equivocan».

Nosotros no nos reímos, pero dudamos. ¿Qué sentido tiene esta nostalgia de una época en que el Papa se llamaba Borgia, o de una guerra de treinta años que desangró a Europa en nombre de la fe, o recordar la conquista de América en la que no sólo primaba el deseo de oro sino una cruzada en nombre de Dios nuestro señor, o de una Revolución francesa en la que se da caza a los hipócritas y se levanta un templo a la Razón, o de un nazismo en el que las multitudes braman por sus líderes que los hará gigantes y rubios, para no hablar del misticismo revolucionario que creará un hombre nuevo y una sociedad de iguales, sin dinero, sin codicia, sin poder?

¿Desde cuándo la política careció de espiritualidad, sino, por el contrario, abundó de ella en exceso en busca de la salvación y de un viva la muerte todo junto? Foucault está

conmovido por el martirio de los iraníes desarmados y aplastados por el fuego del ejército. Además está disgustado y desprecia la política de los franceses que no es más que contubernio, negocios y pactos entre líderes mediocres al frente de un pueblo conformista y mezquino.

Este interés por la «espiritualidad» que manifiesta en su curso del mismo año, la vuelta de tuerca del modelo de la guerra para pensar el poder, al del gobierno que conduce las almas de acuerdo con las reglas de un poder pastoral que cuida a su grey en nombre de una trascendencia, esta vez, en Irán, en la rebelión de un pueblo se unen en un solo grito: ¡Jomeini!

Foucault le habla a los europeos que no prestan atención a una insurrección que no tiene la épica revolucionaria de Cuba, de Vietnam, ni la de la China de Mao, y que no se produce en nombre de un partido ni de la vanguardia.

No ve un síntoma de debilidad en la falta de objetivos de la revuelta, en que no tenga un programa, por el contrario, es lo que permite que haya una voluntad clara, obstinada y casi unánime. Celebra, entonces, que haya lo que denomina «una huelga» de la política, y sostiene que la política sólo interviene cuando dicha voluntad es confusa, dubitativa y dispersa.

Se pregunta si esa voluntad clara «cederá» su espacio a la política en el sentido antes mencionado, y reconoce que el interrogante es un problema práctico en todas las revoluciones y una preocupación constante de la filosofía política.

Lo hemos visto por nuestra parte en las discusiones entre Sartre y Merleau-Ponty, acerca del rol de partido en relación a las masas, y en la dialéctica entre los grupos en fusión —lo que Foucault designa con el nombre de voluntad clara— y lo práctico inerte.

Nuestro filósofo adhiere con entusiasmo al momento en que el pueblo lanza su grito de ¡NO! y no juega mas el juego que propone la política representativa, y se muestra expectante respecto del futuro, es decir, el momento en que algún «sí», aunque fuere pequeño, debe hacerse escuchar para que la guerra civil no arrase con todo el mundo.

Pero confiesa: «Nosotros los occidentales no estamos en condiciones de ofrecer consejo alguno».

Compara a los estudiantes europeos de la década del sesenta con los iraníes sublevados. Dice que en lugar de la liberación de los deseos que fue el motor de las rebeliones juveniles, en este caso, se trata de la liberación de las hegemonías para poner fin a la dependencia, al terror policial, a la corrupción, por la redistribución de la renta petrolera y por la reactivación del islam.

«Es la primera gran insurrección contra los sistemas planetarios, la forma más moderna de la rebelión, la más loca… ¿Qué lugar podemos darle a este movimiento? A un movimiento que no se deja dispersar por opciones políticas, un movimiento atravesado por un soplo religioso que habla menos de un más allá que de la transgresión de este mundo?»

Foucault tiene razón cuando dice que no es quien para predecir el pasado o para hacer la historia del futuro, una especialidad de profetas que diagnostican el mal del muerto y bendicen y bautizan al nonato, pero no por eso debemos ignorar que en cuanto a fintas se refiere y a la gran cintura que se necesita para ignorar lo que está ante los ojos, no carece de talento.

Ante críticas de lectores, mejor dicho: lectoras, que rechazan la fatua palabra de «espiritualismo» ostentada por Foucault, que denuncian la misoginia y los prejuicios «arcaicos» —palabra que no sólo debería ser útil para describir una modernidad vetusta— del movimiento

islámico, y el rechazo del fanatismo sectario que anuncia un peligro inminente de violencia y opresión, el filósofo, en el periódico comunista *L'Unitá*, dice: «No me gustan las polémicas, quiero decir este tipo de discusiones que miman la guerra y parodian la justicia: "apuntemos al enemigo", "denunciemos al culpable", "condenemos y matemos". Prefiero aquellos que dan cuenta del numero de muertos que una teoría justa pretende justificar; prefiero aquellos que tienen miedo de lo que ellos mismos pueden llegar a decir, en especial cuando lo que dicen es cierto. Tratemos de expulsar lo que hay de peligroso en lo que decimos o pensamos. Pero dejemos que la policía se haga cargo de perseguir a los individuos peligrosos (...) Si ustedes quieren discutir, discutamos... pero fuera de las instituciones que convierten las discusiones en juicios, fuera de los periódicos que hacen de las mismas unas comedias. Evoco con nostalgia una discusión cuya función no sea tanto la de reducir las ideas sus autores, los autores a combatientes y la lucha a una victoria; para dar a luz las diferencias que separan y de ese emodo las dimensiones que abre una búsqueda.

»Es suficiente uno solo para pensar por otros; bastan dos para pensar uno contra el otro, ¿cuántos harían falta —sin que haya acuerdos previos— para comenzar a pensar al menos lo que se está produciendo en la actualidad y que se nos escapa de las manos?».

Foucault no quiere polemizar. En un debate se responde a lo que el otro dice. Dependemos de que nos impugnen contradicciones, falencias, falsedades, trampas e incompletudes. Estamos obligados a defendernos y a atacar. Eso nos vuelve frágiles, aun en las lides escritas. En las orales además estamos sometidos a la prueba del control de nuestras pasiones. Podemos irritarnos lo que no siempre conviene. Indignarnos, lo que a veces parece una retirada.

Es cierto que hay quienes se fortalecen en la disputa, y otros que se estimulan con las afirmaciones del prójimo como si fueran trampolines que favorecen su salto.

Foucault prefiere hablar sobre lo que hace y piensa. Que no se interrumpa su sendero, que se le deje desbrozar la maleza a su modo y de acuerdo con la escansión que le conviene.

Le gusta poner la pausa, decidir sus rodeos, plantear nuevos objetivos, presentar sus encuentros, no tener quien lo juzgue si se pierde. Para él, el pensamiento es un ser vivo que se nutre a medida que crece, o que se recompone cuando se disuelve.

Al estar tensado por una disputa, al estar cautivo de una cinchada, divide fuerzas y se debilita. Pero en este caso, no se trata meramente de una cuestión de estilo, sino de hartazgo. Foucault dice lo que ve, sabe hasta donde puede, no quiere justificar sus limitaciones, y desea que aquellos a quienes les interesa su perspectiva sobre los acontecimientos, la usen como una caja de herramientas, y los que no están satisfechos, que lo dejen partir en paz.

Lamentablemente, la voracidad de los receptores también existe. Leer y callar no es un mandamiento definitivo. La gente y los lectores quieren el derecho de réplica. Los colegas desean intervenir. Aquellos que hacen uso de la palabra deben saber que están en el ágora y que se les pedirá rendir cuenta de lo que dicen. Han querido hacerse escuchar, y no es un deseo inocente. Asume cierta responsabilidad.

Foucault no descalifica a los lectores que critican sus notas desde Irán, lo que prefiere es una conversación amistosa y sin testigos. Sin tribunales y sin un público supervisor. Algo como un encuentro íntimo en los que los participantes reconocen su buena fe, su disposición a la escucha y el respeto por la palabra del otro.

Pero es posible que más que el deseo de un ceremonial ideal, lo que sucede es que el filósofo sabía que pisaba terreno embarrado, y que su análisis sobre la situación iraní asumía riesgos fáciles de detectar. A pesar de lo cual, deseaba dejar una puerta abierta a un proceso que no tenía final, y entregaba todo su apoyo a la insurrección popular que aún tenía a su déspota aposentado en el trono y a sus fuerzas de represión con poder de fuego.

Por eso desestimó la potencia represora que podía desencadenar una revolución islámica, lo tranquilizaba el hecho de que había entrevistado a miembros de la jerarquía religiosa chiita que tenían convicciones democráticas.

En cuanto a la figura de Jomeini, no intentó desacralizarla, ya que era el punto fijo, el referente que inspiraba a la sublevación contra el Sha y sus aliados.

La visión de Ryszard Kapuscinski

Su proyecto que denominó «reportaje de ideas», que reunía a intelectuales y periodistas, a cargo de investigaciones sobre la proliferación de ideas que veía nacer en todo el mundo, ideas que no son grandes relatos, que no gobiernan el mundo, pero que tampoco son aceptadas con pasividad ni con sometimiento a quienes tienen poder y «conducen las cosas», como lo expresa en el *Corriere della Sera* el 12 de noviembre de 1978, esta propuesta que comenzó en Irán, no tuvo continuidad, y el Foucault periodista tuvo poco recorrido.

Su labor siguió siendo la cátedra, el estudio del largo plazo de la historia, la investigación sedentaria a tiempo completo en los archivos de la biblioteca. El tiempo muerto del pasado leído con ojos del presente lo trasmitía al público indistinto del Collège de France, a los estudiantes de universidades extranjeras, y la vivacidad de lo contemporáneo la buscó en su adhesión a diferentes causas en las que denunciaba la

arbitrariedad y la opresión de determinados poderes.

Pero, en especial en sus últimos años, antes de su prematuro e inesperado fallecimiento, lo hizo a cuentagotas. Basta comparar su trayectoria con la de Sartre que hasta el momento en que su invalidez le impidió continuar una incansable labor, recorría semana tras semana los cinco continentes para dar su apoyo a las luchas de liberación de pueblos colonizados, y a dar su sostén a regímenes revolucionarios, era recibido por los jerarcas de cada país visitado, formaba parte de tribunales en los que se juzgaba crímenes de guerra, hasta daba su nombre a periódicos clandestinos y distribuía él mismo las tiradas en la calle; basta comparar a un académico como Foucault con este otro filósofo que sólo se sentaba en su escritorio para continuar su Flaubert cuando sus periplos del hombre público se lo permitían.

Ryszard Kapuscinski en *Los cínicos no sirven para este oficio. Sobre el buen periodismo*, 2002, un libro en el que mantiene un diálogo con John Berger, el notable periodista polaco afirma que hay escritores reflexivos, y otros que de quedar en un mismo sitio, se mueren, como él.

El periodista también estuvo en Irán en la misma época que Foucault. Pero, además fue testigo presencial de la caída del Sha y del advenimiento de la Revolución islámica.

La preocupación de Kapuscinski consiste en entender la causa por la que un movimiento popular emancipatorio, puede convertirse en una fuerza represora ante la mirada indiferente de una ciudadanía que retoma la rutina gris de su vida cotidiana.

Un líder como Jomeini que se alimenta de yogur, arroz y frutas, regentea un régimen que castiga con cuarenta a sesenta latigazos a quien bebe alcohol. El ayatollah sólo habla farsí, y advierte contra las injerencias culturales extranjeras. Clama por una hermandad sin resquicios.

El periodista no se escandaliza ante ciertas medidas de censura. Fueron clausurados periódicos en francés e inglés. Sostiene que en nuestro mundo en el que un poder arrasador domina, el débil debe apartarse. «La gente teme ser absorbida, despojada, que se le homogeneice el paso, la cara, la mirada y el habla; que se le enseñe a pensar y reaccionar de una misma manera, que se la obligue a derramar la sangre por causas ajenas y, finalmente, que se la destruya. De ahí su inconformismo y rebeldía, su lucha por la propia existencia y, en consecuencia, por su lengua», afirma en *El Sha o la desmesura del poder.*

Pero esta debilidad cuando se compensa con toques de queda, civiles armados por las calles que violentan a cualquier pasante con total impunidad, cuando entran a las universidades a apuñalar supuestos adversarios por ser laicos o comunistas y a mujeres que no usan chadores, y fusilan a miles de no adherentes a la revolución en marcha, ya no puede hablarse de fragilidad, sino de ataque y represión.

Cuando el padre del Sha, Reza Khan, en el año 1921 lleva a cabo su golpe de Estado, crea un ejército que tiene la misión de asegurar que el pueblo iraní ingrese a la modernidad, si no es por convicción, que lo haga por la fuerza.

En aquellos tiempos la policía arrancaba el chador de la cara de las mujeres horrorizadas, mandaban asentarse a las tribus nómades y prohibían fotografiar a los camellos por representar el atraso.

Esa persecución a la tradición estaba en manos de la Savak, la temible policía del Sha con sus sesenta mil agentes y, según Kapuscinski, unos tres millones de informantes.

Esa modernidad forzosa que Foucault calificó de arcaica, para el periodista, fue, fundamentalmente, ineficiente. Se importaban millones de productos sin tener almacenes ni

depósitos en donde ubicarlos; los barcos flotaban mar abierto sin ingresar al puerto. Se gastaban ingentes cantidades de dinero para nada. Cien mil jóvenes estudiaban en Europa y EE.UU., para escapar de una sociedad custodiada por policías y militares.

La resistencia a la dictadura no estaba compuesta únicamente por fieles al islam, sino por estudiantes, científicos, obreros, escritores. El Tudeh, el Partido Comunista, participó de la lucha. Pero una vez Jomeini en el poder, no tuvo conmiseración en elimimar a todo aquel que no se sometiera a las nuevas leyes islámicas.

Kapuscinski describe una ciudad como Teherán en la que hay mil mezquitas, y en la que el bazar junto a los lugares sacros, son los sitios fundamentales en los que circulan los habitantes. «Los mercaderes más ancianos, los artesanos de más talento y los "millahs" (versados en el Corán) de las mezquitas, constituyen la elite del bazar».

El periodista es testigo de la Revolución islámica en una aplanadora fundamentalista de lo que Foucault admiraba como una insurrección.

El filósofo que se defendía de las críticas a sus notas diciendo que no tenía por qué historizar el futuro, tampoco desconocía los efectos que podía tener en la vida colectiva aquello que designaba con el seductor nombre de «espiritualidad».

Atento a los peligros de la sociedad de su tiempo, una vez en tierras extrañas, por no decir exóticas, se dejó encandilar por un entusiasmo ausente en su seca tierra administrada por políticos mediocres, y no advirtió lo que canalizaban las masas que gritaban en nombre de Alá y Jomeini.

Repetir sin análisis ni crítica, que en el Corán las mujeres son sólo «diferentes» por naturaleza por lo que deben tener trato «diferencial», y que las mayorías respetarán a las

minorías mientras no se sientan «perjudicadas», no exigía predicciones ni anticipaciones sofisticadas. Foucault acomodó su análisis a sus deseos, descartando la misoginia.

Kapunscinski quiere saber por qué en un determinado momento se le tiene miedo a las palabras. La revolución es un drama, dice, y por eso no dura mucho. La gente busca la tranquilidad, la rutina. «Toda revolución viene precedida por un estado de agotamiento general y se desarrolla en un marco de agresividad exasperada.»

Es el poder el que provoca la revolución, porque ya no se soporta la impunidad. A los poderosos todo les estaba permitido. La reacción es fulminante. Al progreso y a la modernidad impuestas desde arriba, se les opone la vuelta al pasado.

«Basta que mejore la vida para que las viejas tradiciones pierdan su contenido emocional y vuelvan a ser lo que siempre habían sido: un rito.»

Kapuscinski dice que toda revolución consiste en un combate entre dos fuerzas: estructura y movimiento. La espontaneidad, la expansión tremendamente dinámica y la corta duración son las cualidades del movimiento. La estructura se caracteriza por la inercia.

Una rebelión, agrega, es una gran vivencia, una aventura del espíritu. La gente se muestra animada, excitada, capaz de sacrificarse. La rebelión nos libera de nuestro propio yo, de nuestro yo de cada día. Pero llega el momento en que tal estado se extingue, y todo se acaba. De repente se rompe lo que nos une, cada uno vuelve a su yo de cada día.

«¿Pero qué ha pasado con la gente, que se ha vuelto a convertir en transeúntes comunes y corrientes, insertos en el paisaje aburrido de la ciudad gris?»

El periodista dice que no sólo es la rutina la que sobreviene, sino un círculo del desamparo en el que la

venganza predomina. Los progresistas desean un proceso de reformas gradual y pacífico, «son personas inteligentes y sabias inteligentes, pero débiles». Las ejecuciones y el asesinato han de ser un reflejo condicionado elemental de supervivencia. La fascinación de la sangre.

La decepción de Kapuscinski contrasta con las ilusiones de Foucault. Los dos estuvieron en el terreno en momentos distintos aunque apenas separados por unos pocos meses. Convergen en su rechazo al régimen tiránico del Sha, pero no tienen la misma mirada respecto de la dirección de la insurrección.

Es cierto que la perspectiva del periodista es posterior a la caída del monarca y que el filósofo lleva a cabo su reportaje en los umbrales de su derrocamiento. Pero además, parten de puntos de vista diferentes. Para comenzar, el polaco resalta la lucha de la izquierda y de los comunistas contra el Sha, mientras Foucault percibe sobre todo la religiosidad del movimiento.

El filósofo nos habla de «espiritualidad». Su curso anual lo lleva a interrogarse sobre ese tema. Aquello que comienza a descubrir en sus investigaciones sobre lo que define como «Seguridad» le hace reflexionar respecto de la idea de «gobierno» como una política destinada a conducir a una población de acuerdo con determinadas normas. Se le abre un nuevo panorama.

Al estilo de un filósofo del siglo XVII, vuelve a plantear las relaciones entre el alma y el cuerpo. No parte como en la época clásica de una discusión con la escolástica a partir de una idea de sustancia. No se trata de la opción entre el monismo y el dualismo.

Foucault busca una línea de fuga en sus anteriores análisis del poder en que la organización de la vigilancia desarrollada en el panóptico, suponía un dispositivo de dominación rígido y completo. No había lugar para un

contrapoder ni resquicios para variadas formas de resistencia.

Mostrar que los ideales ilustrados y el proyecto positivista que estarán en la base del republicanismo futuro, descansan sobre una política de control de los cuerpos, una anátomo-política en la que prima la visión del organismo como fuerza de trabajo; analizar la estrategia de las llamadas ciencias humanas como un saber destinado a esta misma perspectiva y no a garantizar la cientificidad de una antropología centrada en un sujeto libre y fundante; todo el estudio que llevó a cabo en *Vigilar y Castigar* no dejó de ser, por estas razones, además de otras, una herramienta crítica para todos aquellos que no se tragaban el sapo del orden y del progreso.

Pero el sistema teórico estaba demasiado bien armado y no permitía matices. Estaba estancado en su perfección. El dispositivo de saber y poder se conjugaba en un único modo y no desentonaba en ningún momento.

El fin del Mayo francés y la extraña versión de la biopolítica

Fue la «historia» —para decirlo al modo sartreano— la que removió el andamiaje. En momentos en que Foucault dicta su curso sobre *Seguridad y Territorio…*, los ecos del Mayo francés dejaron de resonar. Había nuevas voces. Por lo tanto nuevos oídos.

No fue tanto —ya lo dijimos— el resultado de una particularidad temperamental del filósofo que no podía pensar si no cambiaba de lugar, o que temía aburrirse si escribía sobre lo que ya sabía para sólo reconocerse a sí mismo. La trampa especular.

Cuando dice que es un «experimentador» que escribe para modificarse a sí mismo, no se trata de una pose o de una coquetería. Sus cambios de rumbo implicaron un arduo trabajo. Basta con dar cuenta del viraje entre *La historia de*

la locura y *Las palabras y las cosas*, o el paralelismo entre *Raymond Roussel* y *La mirada clínica*, para saber que estamos frente a un filósofo que puede interpretar varias partituras y que en lugar de bloquearse por saturación, emprende nuevos rumbos.

El «Estado policía» del siglo XVIII tiene por función asegurar el bienestar general siempre y cuando estuviera asegurado el orden político de la monarquía. Cuando se habla de cuerpos lo que está en juego es una administración de las cosas y de la gente. Importa la salubridad, el pago de impuestos, el movimiento de mercancías, el valor de la moneda, el orden público, las formas de impartir la justicia.

Ya no es la «carne» cristiana perteneciente a una metafísica en la que la trascendencia recorre un orden vertical que va de lo celestial a su materialización terrestre; ni de una espiral continua que une la caída original a la contemplación de la luz. No es la salvación lo que marca el destino sino la felicidad que depende de la fortuna.

Existe el azar, la contingencia es la regla en el mundo mercantil. El orden feudal aún podía diagramarse de acuerdo con una relación de fuerzas en un espacio cercado que dependía del control territorial. Pero una vez que los burgos abren sus compuertas y la circulación de ríos y mares une puertos, las variables en disputa se multiplican y la dominación política ya no deriva de las extracciones de valor ni del poder militar.

Nace el universo de las riquezas, y su creación, la producción de bienes, la generación de valor, requieren nuevos conocimientos. Foucault percibe que junto a una razón de Estado que debe elaborarse para fundamentar a los Estados monárquicos y diagramar la centralidad en su gestión, una vez que el poder no es bendecido por su otro rostro espiritual y las virtudes del que manda no son prioritarias para una nueva filosofía política, lo que hay que

pensar no es en el accionar del Príncipe ni en la preservación de un orden estamental.

El comercio global es un objeto teórico ductil, maleable, cambiante, flexible, circunstancial. No depende sólo de la voluntad de quienes deciden la marcha de las cosas, sino que se regula de acuerdo con una serie de causas y efectos que son parte de su naturaleza.

Nuestro filósofo da cuenta de que es la economía política la disciplina que estudiará el nuevo orden mundial, y que se caracterizará por un sentido práctico cuya pertinencia se medirá por sus resultados.

Por eso Foucault estima que la mera noción de poder es insuficiente si se quiere analizar la forma de la implementación de esta razón de Estado en el funcionamiento de las sociedades. Propone entonces la idea de «gobierno», un sustantivo que debe dejar traslucir su forma verbal: gobernar.

Cuando Foucault en años anteriores afirmaba que el poder no se posee sino que se lo ejerce, en este caso, gobernar es un ejercicio de un poder en tiempos en que la primacía es la de la economía mercantil. Se trata de inducir, estimular, desviar, promover, trabar, atraer, toda una economía de la incitación que no puede reducirse a la imposición de una fuerza sobre otra.

Gobernar es conducir conductas, dice Foucault. Conducir no es lo mismo que mandar, ni lo mismo que ordenar o reprimir. Se trata de guiar, llevar a que los individuos adopten posturas sin que sean coercitivas. Que decidan de acuerdo con sus propios intereses, que calculen costos y beneficios. El Estado no tiene por función exclusiva la de controlar a los sujetos, sino promulgar medidas que permitan lograr resultados.

Cuando Foucault anuncia el curso siguiente al de

Seguridad…, y lo llama *El nacimiento de la biopolítica*, sus lectores esperaban que desarrollara un asunto apocalíptico, la puesta a punto de una tesis por la que demostraría que la modernidad se define por el cercamiento de las poblaciones por todo tipo de medios. Desde la violencia más cruda y letal como los campos de concentración, a la acción de una medicina productora de virus y bacterias para exterminar millones de habitantes; los foucaultianos intensos deseaban más elementos analíticos que develaran el peligro de una tecnología creada con fines persecutorios, recursos para identificar a todos en cada uno de sus gestos y dejar así la imagen de un planeta dominado por el sadismo de un capitalismo avanzado y racista.

En lugar de esto, Foucault presenta en su curso de 1979 la historia de la escuela económica liberal, tal como la elaborara una escuela alemana contraria al estatismo de la entreguerra del siglo XX. Y se detiene con singular interés en la creación de la economía social de mercado en la posguerra alemana. Le interesa ese ejemplo porque Alemania es un país ocupado por las fuerzas aliadas, seccionado en su territorio, sin autonomía política.

Quiere aportar una nueva óptica para lo que se llamó el «milagro alemán», sin reducirlo a un plan Marshall porque la lluvia de inversiones de todos modos necesitaba un campo fértil de implementación, sino mostrando el mecanismo por el cual una sociedad lleva a cabo un proceso de reconstrucción sin Estado.

El mercado funcionó como un organizador de conductas, como una tecnología de gobernamentalidad. Proponía comprender el liberalismo no como una ideología o una filosofía política sino como una técnica de gobierno.

A esta técnica la traslada a un espacio histórico totalmente diferente. Hablamos de almas y cuerpos y dijimos que a la manera de los filósofos clásicos, Foucault

revitalizaba la preocupación sobre estas dos entidades filosóficas, pero a distancia sideral de toda fundamentación metafísica.

El alma, según la entiende, es una secreción corporal. En eso es nietzcheano. Pero esta vez al modelo de la guerra del filósofo de Sils María, a su concepción de las relaciones humanas como el de un choque de cuerpos en un campo de batalla, lo sustituye por un escenario más tenue, de mayor sutileza.

Gobernar a las almas necesita de un pastor. Además exige la implementación de una tecnología, de una serie de procedimientos, en los que primará ya no lo visual como en el panóptico, sino lo auricular.

Es lo que sucede en un confesionario. Las palabras dichas, escuchadas, y devueltas, forman parte de un régimen monástico, en el que se implemetará una «tecnología del yo». Se tratará de una disciplina con fines hermenéuticos en los que el sujeto deberá auscultar las voces e imágenes interiores con el fin de descubrir el mal, es decir la trampa que urde el deseo.

A estos procedimientos los definirá también en términos de gobierno. Habla, entonces, de un gobierno de sí en un orden pastoral, que se configura en términos generales como gobierno de las almas.

El pastor conduce a la grey, y a cada uno individualmente, con el fin de investigar el universo de tentaciones que lo acechan. Por lo que se refuerza la potencia del yo, y se lo arma para el combate de la castidad.

El nuevo camino emprendido por Foucault se aparta en apariencia de la problemática del poder, su nuevo objetivo se define como «espiritualidad», elige el tema de la confesión y las modificaciones por las que atraviesa el procedimiento de la penitencia, hasta recabar en los modos en que en la

Antigüedad, en la cultura grecorromana, se lleva a cabo la misma tecnología concebida de acuerdo con dos parámetros: el uso de los placeres, en el platonismo griego, y el cuidado de sí, en el estoicismo romano.

Subrayo «en apariencia», porque Foucault no deja de lado la configuración política en la que se construye la espiritualidad y la ética, por el contrario, las tecnologías del yo no son técnicas, no se circunscriben a meros instrumentos productivos sino a relaciones de poder que ponen en escena tanto a penitentes y pastores al interior de órdenes monásticas, como a discípulos y maestros en un vínculo disimétrico acorde a la jerarquía de la Polis antigua.

Pero lo que aquí nos interesa no es el derrotero llevado a cabo por Foucault en el desarrollo de su pensamiento, sino el modo en que superpone sus preocupaciones teóricas al análisis político, en este caso, sus informes sobre la situación en Irán.

En el momento en que se interesa por el tema de la espiritualidad que obtura su modelo bélico para pensar el poder, a la vez que le permite una salida para continuar un pensamiento necesitado de nuevos aires, al hacer un análisis concreto de una situación concreta, confirma en el terreno lo que enuncia en la cátedra.

No se trata de un simple desplazamiento de modelos teóricos ni de un espejismo de un visionario apurado. Me refiero a un problema más amplio que intentaré de trasmitir con la mayor claridad posible.

Contra los nuevos filósofos

A mediados de la década del setenta, irrumpe un nuevo nombre en el panorama cultural francés. Las dos ondas ideológicas del Mayo francés, el maoísmo y el anarquismo, se verán desplazadas por este flamante invitado que reúne a filósofos activos en la gesta juvenil.

Decimos «contra» los nuevos filósofos porque al éxito de algunos de sus libros, y a la repercusión periodística de sus declaraciones, le siguieron los ataques de distintos sectores de la intelectualidad local.

Los académicos los trataron de improvisados como Vidal Naquet a Bernard-Henri Lévy al descubrir errores bibliográficos en su *Testament de Dieu*; toda la izquierda los condenó a trabajos forzados, la derecha no los reconoció como propios, los críticos los empaquetaron con la palabra «moda», y mientras les llovían los insultos, ellos sacaban pecho y facha con sus aires de beatniks y sus presencias seductoras.

André Glucksmann y B. H. Lévy en el primer lugar de la pasarela entraban y salían del desfile como dos «*copains*» sin apuro, felices por sus aventuras, otros meditaban en la soledad y el silencio su iniciación hacia nuevos horizontes teóricos.

No hay que olvidar que más allá de los ruidos que provocaban y de las polémicas que suscitaban, o de la insistencia con la que la televisión disfrutaba de su protagonismo, eran, ante todo, escritores. Y prolíficos.

Además, tenían un entrenamiento filosófico de alta competencia. Estudiaron con Althusser, conocían la obra de Foucault —que los apreciaba, como vimos en el comentario que hizo a *Les maîtres penseurs* de Glucksmann—, podían deletrear los apotegmas lacanianos, admiraban a Sartre.

Aparecen en escena luego de la publicación de *El*

archipiélago Gulag de Solejnitsin, que será contemporáneo del fenómeno de la disidencia en los países de la Cortina de Hierro, y de la lucha por los derechos humanos. Se le sumarán al desencanto general por los acontecimientos del sudeste asiático como la matanza de los khmer rojos en Camboya, los refugiados vietnamitas echados al mar, y la denuncia de los crímenes de la Revolución Cultural china.

Caracterizarlos no es fácil. Todos huyen de la revolución. Hasta ese momento nunca habían concebido otro modo de pensar la política que la revolucionaria. Una vez que padecieron la decepción, como eran aún jóvenes, necesitaron una nueva ilusión. No estaban hechos para velar muertos. Disponían de un *stock* de lecturas importante, su educación era de altísima gama, y, tenían talento literario. Por lo que podían escribir y publicar sus nuevas ilusiones.

Abandonar la revolución debía tener la misma intensidad que bregar por ella. Tenían que desplazar su entusiasmo hacia remozadas misiones. La dificultad residía en que si no era el espacio de la política el depositario de las nuevas energías militantes, había que buscar otra instancia que pudiera canalizar las mismas ambiciones.

Era necesario encontrar un propósito colectivo que también les impusiera una conversión personal. Lo hallaron en el terreno de la moral. Cuándo no. «*Et pourquoi pas?*» Cada vez que un filósofo se topa con el muro político o la saturación teoricista, le queda la moral.

Los intelectuales franceses se habían coronado en la era del «saber» con los más sutiles conceptos de la epistemología; habían nutrido con volúmenes espesos sus posiciones ideológicas pos Mayo 68; y sin teoría ni política, derrumbados los referentes que sustentaban sus argumentos, les quedaba la moral. Es decir, las aporías morales.

Buscaron las fuentes que cimentaran su nuevo camino en el desván en el que guardaban sus conocimientos. Se

dividieron en dos grupos. Uno eligió la batalla por los derechos humanos. El otro optó por un retorno a la cuna de la civilización gracias a la lectura y el estudio de los textos sagrados del monoteísmo.

Entre los primeros destacamos a André Glucksmann y B. H. Lévy. Entre los segundos a Guy Lardreau, Christian Jambet, Benny Lévy, y Jean Claude Milner. A pesar de la distancia que los separaba, los unía una doble vertiente. Todos provenían de la militancia revolucionaria inspirada en la figura de Mao Tse-tung (hoy rebautizado Mao Ze Dong). Y estaban de acuerdo en que lo que había que pensar era el fenómeno del «Terror», o las diferentes formas que adquiere la violencia estatal, no sólo de la derecha, sino, fundamentalmente, desde la izquierda.

Para llevarlo a cabo no era suficiente con abandonar la militancia revolucionaria. Ese era sólo un primer paso. Benny Lévy disuelve la Izquierda Proletaria desencantado con el giro de los acontecimientos en Francia, y se retira de la política luego del atentado a los atletas israelíes durante las Olimpíadas de Munich. Robert Linhart que había escrito sobre la condición obrera en las fábricas Renault en *L'Établit*, 1978, y sobre las relaciones entre el modelo soviético de industrialización y el método taylorista en *Lénine, les paysans, Taylor. Essai d'analyse matérialiste historique de la naissance du système productif soviétique*, en 1976, se llama a silencio, lo internan en hospitales psiquiátricos y sólo cuatro décadas más tarde, se deja entrevistar por la radio para responder con monosílabos: «¿Si teníamos la ilusión de la revolución?… la verdad es que no sé…».

Pierre Goldman se incorpora a la guerrilla venezolana en los setenta, vuelve a París, se ofrece para conseguirle armas al movimiento liderado por Benny Lévy, se une a una banda que asalta farmacias, en una de las cuales mueren dos

personas, es detenido. Condenado a cadena perpetua, apela, se lo somete a un nuevo juicio, recibe el apoyo de los intelectuales franceses de Deleuze a Sartre, y es asesinado en oscuras circunstancias.

Pero otros decidieron continuar con la tarea de pensamiento, y extraer las consecuencias de sus anteriores creencias.

François Furet, prestigioso historiador especialista en la Revolución francesa, alabado en más de una ocasión por Foucault, del que recordamos el relato de su ruptura con el Partido Comunista, dice que el Goulag puso en estado de crisis a la izquierda francesa. «Hoy el Goulag nos obliga a repensar el Terror», dice en *Penser la révolution française*, 1978.

Afirma que la revolución es un mito fundacional para los franceses reforzado con la narración de la revolución rusa. Así como el siglo XIX fue el de la República y del sufragio universal, el XX fue el de la revolución y la insurrección popular.

Durante doscientos años, la revolución francesa funcionó como un relato de orígenes, de la construcción de una identidad nacional, y de una oferta de recursos para el debate político de una plasticidad casi infinita. Por eso, subraya, la revolución tiene acta de nacimiento pero no tiene fin. Lo que genera la imposibilidad de una mirada etnológica para analizar aquella gesta.

Sólo se suceden los argumentos de un maniqueísmo insistente con sus simplificaciones intelectuales que justifican todo tipo de violencia política y el enarbolamiento de la bandera de la igualdad a todo costo y precio.

Su estudio crítico de la épica revolucionaria de fines del siglo XVIII tiene el objetivo de demistificar los lugares comunes del marxismo que la definieron como una

revolución burguesa y la reducción que hicieron sus intérpretes de lo político a lo social.

En aquella sociedad estamental, los grupos no estaban tan definidos como se pretende, la aristocracia no sólo estaba infiltrada por el tercer Estado sino que compartía sus mismos libros e ideas, la monarquia absoluta no era totalitaria en el sentido que se le da a la palabra en nuestros días, durante décadas la prosperidad no le era ajena al siglo, y lo que se percibe es una politización de todas las conductas, para pasar luego a una moralización infinita que combina mesianismo ideológico y pasión nacional.

Es una cultura democrática que necesita tanto de la guerra indefinida, de grandes traiciones y de un catecismo revolucionario que identificará al club de los jacobinos.

Con el término de «ideología» todas las cuestiones morales e intelectuales se convierten en políticas. Toda desdicha humana tendrá una solución política. Y por reciprocidad de purificación ilimitada, el ideal de un Estado virtuoso basado sobre el modelo escolar de la Antigüedad, tendrá el resultado de una política degradada en moral que hará desaparecer todo principio de realidad.

De este modo se elabora una forma laicizada de un vuelco de energías psicológicas y de creencias religiosas en lo que el mismo Marx llama la ilusión de la política, en su encarnación revolucionaria, destinada a discriminar lo verdadero de lo falso como el bien del mal. La revolución como filosofía total.

Bernard-Henri Lévy ha realizado una tarea pública de tal intensidad que desde los tiempos de Sartre que no se ha visto una ubicuidad como la que lleva a cabo hasta el día de hoy. Ha participado activamente de cuanto conflicto político internacional tuvo a Europa como protagonista. Ya sea por acción u omisión. Incluso ha sido enviado por su propio gobierno a apoyar o mediar en zonas de alta tensión como se

dio en el caso de Libia.

Su trayectoria se inició desde los tiempos en que publicó su primer texto sobre la situación bengalí en el sur de la India.

Es un ejemplo de la labor de los nuevos filósofos que a lo largo de los años han dejado de ser nuevos y jóvenes. Es un personaje mundano, rodeado de bellas mujeres, dinero y placeres. Se lo odia por doquier.

El libro escrito de a dos, *Enemigos públicos*, de 2009, con Michel Houellebecq, muestra a dos temperamentos disímiles, los dos cronistas del presente, que por razones varias son receptores de los insultos de sus semejantes. Uno por lindo, el otro por desagradable, uno por frívolo, el otro por amargo, uno por erotómano, el otro por misógino, uno por cosmopolita el otro por xenófobo.

El hecho es que ser un cronista de actualidad desde la filosofía, es un género revitalizado por estos filósofos como B. H. Lévy y Glucksmann, que han dejado de lado sus ambiciones teóricas para ser observadores críticos de su tiempo.

Para eso les sirve su bajage filosófico que, como dice Glucksmann en *Les deux chemins de la philosophie*, de 2009: «Cuando las opiniones de un pensador encuentran un eco en el destino de una época, es porque son filosóficas».

Durante un cuarto de siglo estos filósofos han escrito sobre los conflictos mundiales, sus guerras, rebeliones, matanzas, y lo han hecho desde que han renunciado a la «visión política del mundo» para defender los derechos universales del hombre en todo el planeta.

Nunca han estado tan politizados los filósofos que han buscado un más allá de la política. Desde la guerra de los Balcanes hasta lo que hoy ocurre en Siria y el Estado Islámico, ninguno de los dos —hasta la muerte de

Glucksmann en 2015— ha cejado en apoyar la acción intervencionista de los países de la Otán y del ejército de los EE.UU.

Han decidido que hay principios imprescriptibles y universales a los que no se debe renunciar, y que tienen que ver con la libertad, la diversidad y las garantías individuales.

Al mismo tiempo son enemigos acérrimos de la extrema derecha europea que pide la expulsión de los inmigrantes y pregona una política estricta e inclemente respecto de los refugiados.

Reivindican una política de integración y de respeto de las minorías. Gluksmann en su último libro hace una defensa firme de la integración de los «Romis», los gitanos, en la sociedad francesa, y denuncia la política discriminatoria de Marine Le Pen, tal como expone en *Voltaire contre-attaque*, de 2014.

En *La pureza peligrosa*, de 1994, B. H. Lévy hace un listado de sujetos de la historia: el Proletario, el Trabajador, el Disidente, el Refugiado. Glucksmann en el libro divide a la derecha y a la izquierda de acuerdo con un listado de arquetipos. La derecha: tierra, la Nación, la Raza, los Muertos. La izquierda: Historia, Pueblo, Proletariado, Humanidad.

Reputados una vez como miembros de la «*gauche divine*», izquierda caviar —que junto al sushi y al champagne también coloreó con su sabor a políticas varias— hoy representan para muchos una muestra de la voluntad suicidaria de Occidente, y de personajes que nada aprendieron de las lecciones de la vieja Weimar.

B. H. Lévy dice que había creído que con el fin del comunismo se había terminado la barbarie, para darse cuenta de que la retirada de la ilusión revolucionaria dejó el espacio preparado para todo tipo de odios tribales. Los

rumanos reivindican un legado dacio, los serbios sueñan con la gran Serbia, los turcos ya cuentan los días de sus legendarios días imperiales, los rusos sacan el pecho de gran potencia eslavófila, una banda de déspotas torturan, decapitan y fusilan a su pueblo con impunidad.

Dice asistir a una internacional integrista en la que triunfan los fanáticos y en la que el sectarismo oficia de lugar exclusivo de pertenencia.

A partir de la denuncias de los campos de concentración en la URSS, B. H. Lévy, entre otros, no han acotado su autocrítica a su previa adhesión a la filosofía marxista. Ese emprendimiento revisionista del materialismo histórico, ha sido compartido tanto por militantes como por académicos de las ciencias sociales. Cualquier hombre de bien aggiornado se luce diciendo que Marx ha sido un pensador importante, que es posible rescatar varios de sus análisis, que no hay que tomarlo al pie de la letra, etc.

Pero los nuevos filósofos han querido dejar de ser progresistas, y estimo que fracasaron en el intento. Son progresistas bélicos, lo que es una innovación en la historia aún inédita del «progresismo», ya que siempre se han definido por republicanos, gradualistas, reformistas, dialoguistas, pacifistas, consensualistas, y nunca como guerreros.

Pedir guerra para instaurar derechos y garantías individuales con bombas, daños colaterales, muertes civiles, destrucción de ciudades, matanzas masivas, parece una nueva versión de la justicia divina en Sodoma y Gomorra.

La divina democracia. Pero Glucksmann insiste en señalar que jamás lo han de convencer en nombre del multiculturalismo que las mujeres árabes no quieren libertad de costumbres, que los ciudadanos de Medio Oriente rechazan la libre expresión, que hay sociedades que prefieren la censura, individuos que aceptan la cárcel por

oponerse a una forma de gobierno, que apoyan la prohibición de la libre circulación de las personas.

Denuncia a los intelectuales que practican un relativismo ético y político obsceno, ya sea en nombre del comunitarismo o de la pluralidad de civilizaciones. B. H. Lévy y Glucksmann creen en la solución democrática.

Pero no se hacen eco de la solución a lo Fukuyama. La historia no sólo no termina, sino que hay que aceptar, como dice B. H. Lévy, que «la teoría del final de la historia topa con el hecho irrefutable de que un número cada vez mayor de hombres, pueblos y naciones, se oponen a nuestra definición de lo universal».

A lo que agrega sus propias limitaciones. La desaparición de los grandes relatos como decía Lyotard, también deja huérfanos a quienes creían en la fraternidad entre los hombres en una sociedad emancipada. Nadie cree en una sociedad de hombres libres sin relaciones de poder opresivas. No hay una utopía salvo las quiméricas. Sin embargo, la lucha continua de un modo negativo. Se trata de la resistencia al mal. No hay definición del bien ni de la verdad, pero hay peligros. Existe lo inhumano.

Así lo sostiene Glucksmann en *Les deux chemins*: «En el alba del siglo XXI, la idea de lo inhumano es lo único que fundamenta los derechos del hombre». Dice que los antivalores son más importantes que los valores, de acuerdo con una cita de Isaiah Berlin: «Lo que distingue al civilizado del bárbaro, es que puede llegar a sacrificar su vida en valores en los que no cree del todo». Y en *Voltaire contra-attaque*, afirma que lo contrario del fanatismo religioso no es el ateísmo sino la tolerancia.

Hay que ser claro en lo que se considera lo peor, como decía Foucault: lo abominable, la línea roja, para evitarlo, el mal radical. A pesar de que no hay una verdad ni un bien inapelables, Glucksmann reivindica el «*logos apophantikos*»,

la vía racional y argumental que distingue lo verdadero de lo falso. No todo es igual, a pesar de que la filosofía es fundamentalmente atea, lo que no quiere decir pusilánime, y menos adepta al sofista y al sacerdote egipcio Proteo para quien nada es falso.

Cita a Montaigne: «Aprendo más por contrariedades que por ejemplos, por fugas que por seguidismos». Dice que Voltaire no dividía los valores entre el bien y el mal, y que sostenía que debíamos hacernos cargo de las aporías e interrogantes sin revelaciones extraordinarias y con un espíritu simple.

Las dos grandes vías de la filosofía que Glucksmann opone sin excluirse, disyunciones inclusivas como decía su enemigo político Gilles Deleuze, son la de Sócrates y la de Heidegger. El primero cuyo cuidado de sí en nada se asemeja a un filosofía de encargado de edificio que sólo barre su vereda, sino de quien rechaza vivir en la mentira, y un Heidegger, centinela de la nada, que subvirtió el optimismo neokantiano, e inicia el pensamiento sobre la mortalidad que le deja su lugar a la antigua divinidad Tifón, la que por su accionar, arrasa con todo, en especial con la armonía griega, con el fin de la historia hegeliana y el gran estilo según Nietzsche.

Glucksmann que apadrinó el reencuentro entre Sartre y Raymond Aron, celebra que con el apretón de manos hayan enterrado las figuras de los maestros pensadores, de los funcionarios de la humanidad y de los constructores del porvenir.

Todos conocen, agrega, la frase de que Dios ha muerto, y los debates sobre su pertinencia nunca acaban, pero, acaso, se pregunta: «¿No compartimos la convicción de que el Diablo ya no existe?». Sería una buena noticia que nos diéramos cuenta para que la batalla contra su herencia continúe; el mal es eliminable, no es eterno.

Unos años antes, como un proceso previo a la decisión de limitar la labor militante a la denuncia de toda forma de despotismo y alertar sobre los peligros de ceder en materia de libertades, en 1975, Glucksmann extrae las consecuencias políticas, morales e ideológicas del libro de Soljenitsin con *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (La cocinera y el devorador de hombres), que tiene por subtítulo *Ensayo sobre las relaciones entre el Estado, el marxismo y los campos de concentración.*

El título remite a una frase de Lenin que sostenía que en un Estado comunista hasta las cocineras deben saber administrar el Estado, y otra del escritor V. Chalamov, enviado a Kolyma, región en la que se instaló el Goulag, que dice haber conocido a sus semejantes caníbales.

En *Los maestros pensadores*, había denunciado a la filosofía alemana del siglo XIX por haber aportado elementos teóricos para justificar masacres, segregar del proceso histórico a los judíos por ser un pueblo maldito y bastardo, carente de Estado, y dejar el campo fértil para una política del odio.

Esta vez agrega que ni el nazismo ni el comunismo necesitaron de una filosofía, los relatos se le acoplaron por añadidura, la pregunta debería estar dirigida al por qué la filosofía buscó tanto en el nazismo como en el comunismo inspiración para legitimar sus argumentos.

Es el caso de Heidegger, no fue el nazismo el que lo necesitó ya que con sus escribas mediocres le era suficiente para tener con qué adornar su política, sino analizar la causa por la que el filósofo alemán encontró en la doctrina del Reich, elementos para consolidar sus odios al liberalismo, al comunismo, y al mundo tecnificado, y su apego a la tierra, a las raíces, a la lengua alemana y a la rusticidad campesina.

Para Glucksmann no se trata de depositar todos los pescados podridos en la bolsa del filósofo de Friburgo, sino

de desplazar el mismo interrogante hacia su misma generación, que sabiendo que el siglo XX era el de los campos de concentración, cuando el verdugo era del mismo color ideológico que el propio, decidieron mirar para otro lado.

Por eso dice que las «fronteras del Archipiélago están en nosotros», y denuncia a su generación de cobardía cívica.

Recuerda que un cuarto de siglo atrás, en 1950, en la revista *Les Temps Modernes*, Sartre y Merleau-Ponty con la finalidad de salvar el espíritu de la Resistencia, decidieron relativizar la existencia de los campos de concentración estalinistas, colocando el trabajo forzado socialista al lado del imperialismo occidental, y abriendo un espectro por el cual cada uno debía elegir a sus deportados.

Denomina «marxismo cínico» a esta estrategia pusilánime y relativista que se nutre de la astucia de la razón hegeliana que se disfraza con diversos ropajes para lograr sus objetivos de coronación final, de la mano invisible del mercantilismo que armoniza deseos y necesidades revestidas con un aparente azar, y de la providencia divina que a la manera de los clásicos como Malebranche se sirve de la voluntad libre para concretar sus designios.

Es la virtud diluida en veneno.

Sostiene que el marxismo y los campos de concentración no son exteriores el uno al otro, esta vez no se pueden buscar excusas, el proyecto es el mismo. La filosofía marxista no se basa en la autoridad de la ciencia ya que no es más que un saber de la autoridad, monopolizado por una elite que se arroga el monopolio de la violencia y de la palabra.

Gluckmann cita una vez más a Foucault, esta vez selecciona párrafos de *La historia de la locura* ya que encuentra en la historia del encierro que recorre la obra, un

análogo de la política soviética.

Dice que la política estaliniana y su legado inmodificable, continua el régimen de Pedro el Grande e Iván el Terrible, una combinación entre religiosidad marxista que usó con fines letales a un cristianismo campesino que en el fondo era caritativo y de raíz popular.

Este marxismo no es más que la suma del culto a la personalidad, una religión de la ciencia y un alarde de pericia técnica.

Sin embargo, aún en estos años, Glucksmann mantiene sus esperanzas de redención política en la China de Mao, de la que desea que no repita los desmanes de sus antiguos aliados revisionistas. Espera del maoísmo que revierta desde su interior el proceso de la herencia marxista leninista para que las masas no se vean reducidas al silencio.

Cita al jerarca chino que afirmó que los efectos del estalinismo deben ser resueltos por el pueblo soviético, pero Glucksmann lamenta que la censura a las denuncias de los disidentes afecte los alcances de la Revolución Cultural y de su libertad de espíritu.

Los libros y las afirmaciones de los nuevos filósofos no cayeron bien, como ya lo dijimos, y menos en las celebridades filosóficas que en la década del sesenta fueron jefes epistemológicos, y después del Mayo francés, apóstoles del anarquismo y del maoísmo.

Las denuncias del Gulag no cambiarían su perspectiva teórica y las críticas pausibles de hacerse jamás los harían renegar de sus convicciones revolucionarias ni de su condena el capitalismo imperial.

Todos los lamentos o chillidos de la generación de jóvenes intelectuales que lucraban con sus denuncias, nada serio presagiaban. Si una vez el general De Gaulle en pleno movimiento juvenil se dirigió a la ciudadanía francesa para

burlarse de esos imberbes que no sabían más que hacer «*chie en lit*», modismo francés para decir «pendejadas», algo parecido expresan dos monumentos teóricos como Alain Badiou y Gilles Deleuze.

Escribía el primero: «A fines de los años setenta, los nuevos filósofos con A. Glucksmann a la cabeza, inventaron de cabo a rabo un dispositivo intelectual destinado a legitimar una voltereta reaccionaria respecto de la secuencia roja de los años de sesenta, una secuencia que tenía el nombre chino de Revolución Cultural». La cita es del libro de Badiou, *Logiques du monde*, 2006, que aparece en Glucksmann, *Les deux chemins…*

La acusación de Gilles Deleuze y la defensa de Guy Lardreau

Pero hubo un filósofo célebre de la época que se mantuvo incólume ante los cambios del panorama cultural, y aun a costa de su discreción habitual, intervino en la polémica que despertaron los textos en cuestión. Me refiero a Gilles Deleuze.

El filosófo confesó una vez que le huye a las polémicas, desprecia los debates, a las mesas redondas las ve como un suplicio, que las idas y vueltas entre contendientes son para mediocres. Para rematar su idea, dice que el habla misma es «sucia». Lo que vale para él es pensar y escribir lo que se piensa, y que la oralidad valorada es la de sus cursos, en los que trasmite su trabajo a una audiencia, y recibe sus preguntas con beneplácito.

Hombre sabio, les pedía a sus alumnos que dejaran las preguntas para la semana siguiente así controlaban un poco la emoción interrogativa y la ansiedad por cerrar con una respuesta rápida los problemas que apenas se abrían, y, además, con buen humor, miraba con simpatía a quienes se dormían en clase, pero con agradable sorpresa a los que se

despertaban, ya que intuía que debía haber dicho algo para sacarlos del marasmo.

Deleuze es uno de los grandes filósofos del siglo XX, una mente de una imaginación creadora, una curiosidad insaciable y una erudición no ostentosa, que lo hace uno de mis preferidos, además de maestro de mi formación filosófica.

Sin embargo, a pesar de rehuir de las discusiones, un 5 de junio de 1977, acepta la invitación de un suplemento literario de la editorial Minuit, en la que publicaba sus textos, para dar su posición y debatir respecto de un fenómeno de moda, de una promoción masiva, de la corriente llamada de los «nuevos filósofos» que dominaban con sucesivos libros los escaparates de las librerías.

La entrevista una vez publicada se distribuyó en forma gratuita. Fue editada posteriormente en *Deux régimes de fous.*

A la primera pregunta sobre qué opinión le merecen los nuevos filósofos, responde que «ninguna». Dice que su pensamiento es nulo. Usan grandes palabrotas, no pueden vivir sin mayúsculas y artículos determinates y terminantes como LA ley, EL poder, EL amo. EL mundo, LA rebelión, LA fe.

Ocupan con su magnigrafismo espacios que le evocan los agujeros entre dientes de los que padecen una quijada floja. Además, percibe que en la medida en que el pensamiento que se enuncia es débil, quien lo emite se muestra fuerte e importante. Lo que resalta es el sujeto de la enunciación: yo, yo, yo, yo soldado de Cristo, yo militante de Mayo 68, yo, inasible para quienes quieren atraparme en el «*semblant*».

Deleuze sostiene que para evitar este modo de torpedear el trabajo intelectual, hace tiempo que se intenta elaborar conceptos de una articulación fina y diferenciada, para no

caer en falsos binarismos. Se trata de reforzar las funciones creativas en desmedro de la función de autor.

El entrevistador le pregunta si su opinión parte de la crítica que le hace Bernard-Henri Lévy tanto a él como a Félix Guattari, en su libro *La barbarie à visage humain* (El rostro humano de la barbarie). Deleuze exclama no, no, no… como en la canción «Rehab» de Amy Winehouse.

Sabe que el nuevo filósofo catalogó *El Antiedipo* como «la apología de algo podrido sobre un capa de abono en decadencia». Así escribe este hombre, agrega Deleuze. Otros párrafos de B. H. Lévy le parecen directamente innobles.

Pero lo que le despertó algo de ganas de responderles a estos nuevos filósofos, fue la publicación de *Contre la nouvelle philosophie* de Aubral y Delcourt, quienes, según su lectura, han intentado al menos analizar con seriedad el supuesto pensamiento de los nuevos filósofos en un bello libro tónico. Fueron los primeros en protestar ante semejante impostura. Además, se presentaron en el programa de televisión *Apostrophes* para confrontar directamente con algunos representantes de la corriente aludida. «Entonces, para hablar como un enemigo, un Dios me dijo que siguiera el ejemplo de Aubral y Delcourt, y que imite su coraje lúcido y pesimista».

Para cumplir con este mandato, comienza con la afirmación de que la nueva filosofía no es una escuela, lo que los salva de la internas de capilla y de la costumbre de equivocarse toda la vida arrogándose el monopolio del arrepentimiento. Dar lecciones de antistalinismo sólo podían hacerlo con autoridad los que fueron stalinistas, así parece, aclara.

Deleuze dice que lo que sí introdujeron como novedad los nuevos filósofos es el marketing filosófico o literario. Como el dar de entrevistas y sacarse fotos para *Playboy*, como lo hizo B. H. Lévy. Una de las características de estas

operaciones de mercado, es que un libro no importe casi nada y que las entrevistas, emisiones filmadas, comentarios, habladurías, que conciernen al autor, sean todo lo que importe.

Agrega que la estrategia de las editoriales consiste en publicar varias versiones de un mismo libro, una versión atea, otra heideggeriana, una lacaniana, etc. Hay una distribución de roles que Deleuze asimila a una película como *El Dr. Mabuse*, en la que el filósofo Clavel hace de Mabuse, mientras los nuevos filósofos Christian Jambet y Guy Lardreau adoptan el papel de sus asistentes Spöri y Pesch.

Una vez leído este comentario me dirigí a la nueva enciclopedia universal llamada YouTube, y vi los primeros cincuenta minutos de la película de Fritz Lang de 1922. Por supuesto que tiene un alto grado de fascinación creada por la música que es una de las verdaderas protagonistas del buen cine mudo, y del ojo del director. Mabuse es un estafador profesional, el hombre de las mil máscaras que está harto de su asistente Spöri porque todo el tiempo inhala cocaína y está duro como una estaca. Al otro ayudante lo tiene corriendo a mil por hora pidiéndole tres encargos simultáneamente.

Deleuze siempre fue mi gran educador, por él conocí la escuela de antropología de la Grecia Antigua como al psicoanalista Groddeck y ahora a Mabuse.

Reconoce que algunos pueden acercarse a este fenómeno mercantil con benevolencia, o, en todo caso, situarse desde una perspectiva naturalista o entomológica. Por su parte, su aproximación es teratológica, es decir, la de un especialista que estudia los individuos que por anomalías o malformaciones pertenecen al género de los monstruos. Lo hace, así lo confiesa, con «horror».

Por otra parte, Deleuze hace un análisis relacionado

directamente con el fenómeno marketinero, se refiere a las nuevas funciones del periodismo.

Sostiene que el periodismo ha creado su propio espacio de autonomía por el que los acontecimientos exteriores tienen paulatinamente menos importancia. Un libro tiene menos relevancia que el artículo que se escribe sobre él o que la entrevista que se le hace a su autor. Hay un nuevo estilo de pensamiento que es el pensamiento-entrevista, el pensamiento-noticia, el pensamiento-estrella o el pensamiento-novedad. Es más facil imaginar un libro sobre un artículo periodístico que al revés. Han cambiado, dice, las relaciones de fuerza entre intelectuales y periodistas.

Otra característica de estos nuevos filósofos es el odio hacia Mayo 68 del que participaron y ahora denuestan (no es el caso de B. H. Lévy o de Glucksmann). Y, finalmente, el uso que hacen de las tragedias mundiales para colocarse a sí mismos como el centro de un martirologio, hablar con altavoz en nombre de las víctimas, encarnarse en flautistas de Hamelin como conductores de misiones de solidaridad y volcar su pesimismo mórbido sobre la historia, sobre los alcances de la ciencia y la condición humana.

Usan a los verdaderos luchadores por causas liberadoras que siempre apostaron por la vida, para protagonizar gestas amargas, pálidas, pseudotrágicas. Y todo lo hacen con el tono insolente y contestario de un empleado doméstico mal pago.

Una vez leída esta invectiva de uno de mis filósofos preferidos, volví a mi enciclopedia tubular con la esperanza de encontrar el susodicho programa registrado en 1977. Y pude encontrarlo en su versión completa de una hora y diez minutos.

Un programón, por varios motivos. Por un lado porque su conductor, Bernard Pivot, es excelente. Lee los libros que presenta, no como en nuestro medio en que en los pocos

programas culturales que hay el entrevistador siempre debe confesar que el ejemplar le acaba de llegar y que no tuvo tiempo de leerlo.

Además, porque impone como regla que cuando se ha de debatir un tema, nadie puede interrumpir la palabra del otro, o subirse sobre su habla para embarullar sus dichos. Y cuando la norma no se cumple, grita hasta que el entrometido se calla.

Los invitados eran los que menciona Deleuze, los autores de *Contre la nouvelle philosophie*, Xavier Delcourt y François Aubral, junto a tres nuevos filósofos: Maurice Clavel, Bernard-Henri Lévy y André Glucksmann.

La impresión que tuve una vez finalizado el programa es la inversa de la trasmitida por Deleuze. Los autores del libro contra los nuevos filósofos argumentaban más con insultos que con ideas. Lo que más los irritaba era el éxito de sus libros. Hablaban en nombre de una meritocracia que legitimaban en nombre de la ciencia, del pensamiento serio y de investigadores condecorados que nunca nombraron.

La juventud de Delcourt y Aubral, los emparentaba con Lévy que en el momento de la entrevista tiene veintinueve años, se luce con su estampa y su elegancia, y los mira con ironía. Clavel es un nuevo filósofo que ni es nuevo ni joven. Tiene más de cincuenta años, muere dos años después de este debate, y se caracteriza por un anarquismo que no ahorra en ideales de los más variados. Es gaullista, maoísta y ferviente católico. No adhiere a otros cultos, confesiones y fines trascendentes por falta de tiempo.

Es un petardista nato, generoso, franco y contradictorio. En Mayo del 68 vió la luz paulina, y desde ese momento es un devoto seguidor de los jóvenes maoístas. Cuando los militantes de la extrema izquierda pro-China, padecen la dolorosa crisis aparejada por los acontecimientos internacionales que ponen en jaque a los socialismos de

Europa y Asia, el se suma a la crisis y la intensifica de acuerdo con su dramatismo personal.

Dice en el programa que después de haber leído el Gulag de Soljenitsin ya no es el mismo hombre, no come lo mismo que antes, ni duerme, ni piensa del mismo modo.

André Glucksmann tiene casi cuarenta años, y ya es conocido por su militancia maoísta durante Mayo 68, tiene un porte canchero de caballero de la corte del rey Arturo de acuerdo con las ilustraciones de Harold y Foster en los libros que narran la vida del Príncipe Valiente en la colección Robin Hood, y ha escrito un par de libros de gran difusión sobre la política criminal de la burocracia soviética.

Los contradictores Delcourt y Aubral tienen toda la intención de mostrar que Bernard-Henri Lévy, es un payaso, y que Clavel es un personaje decrépito, nauseabundo, un cadáver teórico. Si los mencionados críticos querían mostrar que los nuevos filósofos eran superficiales, su propósito no fue coronado con el mejor de los éxitos. Destilaban un poco de envidia.

Lévy se siente un poco incómodo cuando sus críticos citan frases sueltas de su texto que pueden ridiculizarlo: la historia no existe, la naturaleza no existe, el proletariado no existe. Tiene que hacer el esfuerzo de contextualizar sus dichos en pocas palabras.

Clavel, Maurice, que me hace recordar a Clavel, Mario, el cantante melódico, lanza una extensa filípica sobre su ultimo libro en el que habla de un asesinato impune en la figura de Sócrates, sepultado por los ignorantes que no comprendieron su prédica a partir de la trascendencia, del alma, y de otros vuelos platónicos que han sido responsables de que la auténtica política socrática se convirtiera en la politiquería mediocre de la izquierda francesa.

Tiene razón en este punto Gilles Deleuze cuando dice que

este tipo de debates convocan el interés de la gente cuando se viven tiempos electorales. Se aprecia en la discusión que los nuevos filósofos tienen especial encono contra Mitterand y la llamada «*Union de la gauche*» que se propone como alternativa al gobierno conservador de Valéry Giscard. Los autores del libro en cuestión, por el contrario, parecen optar por la defensa del proyecto socialdemócrata.

A Glucksmann no lo atacan, no lo incluyen entre los nuevos filósofos, Delcourt y Aubray elogian sus libros, pero no pueden evitar que les devuelva sus consideraciones con un par de palabras fuertes.

El autor de *Les maîtres penseurs* está totalmente comprometido con atacar a la URSS, y a denunciar a la casta política francesa de todos los signos por ser cómplice con su silencio de la persecución de los disidentes polacos y de quienes luchan por su libertad detrás de la cortina de hierro.

Los deja en una posición incómoda cuando les dice que la forma en que se expresan, su modo de agredir, hasta de insultar, muestra una baja y penosa calidad intelectual. Más degradante aun de lo que ellos mismos dicen denunciar.

Añade que ese modo de polemizar con invectivas y ataques rastreros no hacen más que mostrar la banalidad de los debates entre intelectuales, en un medio en el que debatir pudo haber sido un acto valioso o más interesante en épocas de Victor Hugo, Gide, Malraux, o de Sartre y Camus. Por lo que alguna tradición existía.

Si el centro de la discusión pretendía girar alrededor de la orientación política de los nuevos filósofos acusados de pertenecer a la nueva derecha, el compás ideológico giró lo suficiente alrededor de sí mismo, como para recorrer todo un círculo y volver al comienzo.

Las críticas que hace Deleuze son certeras. El periodismo es más importante que la literatura. Es masivo. El marketing

es una realidad que invade todos los ámbitos en donde se comercia, y se comercia casi todo para recaudar el dinero con qué pagar los sueldos de los profesores.

Es cierto que a todos nos gustaría que individuos creativos tengan más importancia y que los enanos que se suben a los hombros de gigantes, la tengan menos. Pero no hay excusas. El que quiere leer o escuchar una voz buscada, la encontrará, como yo que logré rescatar las palabras de los filósofos que atacaba Deleuze, y la misma voz de Deleuze, gracias a la megaempresa marketinera que es YouTube.

Hay que dejar de rezongar contra el mercado, aunque fuere para no ser tan burgués, es decir un señor respetable, serio, al que le gusta Brahms («*Aimez vous Brahms?*»). Y ese asunto de aparecer en *Playboy* no es ningún escándalo para quien no anda con crucifijos o hoces con martillo engarzados en collares. Hacerse ver no es impúdico y no favorece una mala escritura como tampoco desmerece una buena.

Es cierto también lo que dice Deleuze sobre el desinterés por los libros compensado por la lectura de sus reseñas. Hay mucha gente culta que sabe de todo porque lo único que lee son los suplementos culturales. Pero el hábito de la queja por la superficialidad del mundo nos vuelve viejos antes de tiempo, vejez que tiene que ver con la dureza arterial y el menor flujo de sangre al cerebro.

Mejor embestir, entonces, contra fuertes y no contra aquellos que decimos despreciar.

Años después de la entrevista en la que el filósofo se despacha con todo su menosprecio hacia los nuevos filósofos, Guy Lardreau, uno de ellos, escribe *L'exercice différé de la philosophie. Á l'occasion de Deleuze*. Lo publica en 1999, cuatro años después de la muerte del filósofo.

Dice que, en realidad, su texto debería haberse llamado

Contra Deleuze. No sabemos por qué prefirió suavizarlo pero no es difícil hallar las razones ya que él mismo confiesa que aprovecha la confrontación para explicitar su pensamiento filosófico; el suyo, no el de Deleuze.

Reconoce estar herido. Fue sensible al ataque de Deleuze. Pero no se queda tirado en un sillón mordiendo su lamento. Escribe un libro, que, por lo visto, le llevó un par de años elaborarlo.

Dice que Deleuze es de izquierda, pero de una izquierda tardía. Se despertó después del mediodía. No cree en su voluntad revolucionaria. Por el contrario, le adjudica ser parte de la avanzada «mitterandista», que, lamentablemente, no sé qué es.

Luego lo acusará de colaborar con la tradición «marescalista» (*marechaliste*), de la que menos sé qué es. Mitterand fue un presidente socialdemócrata que inauguró la era del progresismo sin Estado de bienestar. El fin del *baby boom*. El «*Marechal*» Pétain fue un héroe de la Primera Guerra que administró a la Francia ocupada bajo los nazis.

Tampoco Lardreau sabe lo que es el camporismo o el lópezrreguismo, es inevitable ser un ignorante en materia de localismos.

Agrega que el izquierdismo súbito de Deleuze quizás se haya debido a su encuentro con Félix Guattari, cuyo temperamento fogoso no dejaba a nadie vivo si no adhería a la sublevación mundial contra el capitalismo y Lacan.

Lardreau reconoce la importancia que tuvo Deleuze para la juventud filosofante. Dice que no sólo lo leyeron, sino que el Spinoza que conocían era el de Deleuze, lo mismo con Hume, con Nietzsche.

Sin embargo, el conocimiento de la historia de la filosofía al que los iniciaba Deleuze era una trampa. Su texto pretende establecer en qué consistía ese engaño.

Si la historia de la filosofía tal como la concibe Deleuze es una trampa, Lardreau hace un listado de modos alternativos de construirla. No olvidemos que en lo que respecta a la historia de la filosofía, Deleuze decía que el género cumple una función policíaca, de vigilancia, censura y sanción, del pensamiento filosófico. De todos modos, el nuevo filósofo lo adscribe al género denostado.

Lardreau dice que hay una historia de la filosofía escrita con júbilo y celebración ante la belleza de la construcción arquitectónica de los conceptos. Se lee la obra de los filósofos como si fueran montajes artísticos. Desde nuestro punto de vista es lo que hace Deleuze, pero no es así para Lardreau.

Otro modo de incursionar en esta historia es lo que llama «intervención». Es un uso militante del pensamiento por el que se toma partido por un sistema debido a su potencia racional y al hecho de que nos convence por enunciar una verdad. No se trata de una elección personal sino de una muestra de coherencia objetiva y de rigurosidad conceptual. Es una toma de partido «impersonal».

La tercera forma de elaborar una historia de la filosofía es la de usar y abusar de filosofías ajenas para deformarlas y hacerlas acordes con nuestro pensamiento. Sabemos a quién se refiere.

Los nombres que da Lardreau que corresponden a cada una de estas tendencias para escribir la historia de la filosofía son autoridades académicas como Bréhier, Festugière, Corbin, Gueroult, que oscilan entre la primera y la segunda tendencia, ya fuere por su admiración estética por una filosofía o por su adhesión a su consistencia argumentativa.

Pero en el apartado de los caprichosos no sólo está nuestro filósofo sino también incluye a Heidegger por su Nietzsche, por ejemplo.

Una vez que Deleuze es catalogado como tramposo por el hecho ya comentado por otros que lo pintan por hacerles un hijo por la espalda a los filósofos, Lardreau enriquece sus descripciones con nuevos atributos.

Por un lado dice que es un traidor; no puede dejar de serlo quien pone en boca de otro lo que piensa por sí mismo y que por conveniencia, para darle una autoridad indebida, convierte a un clásico en garante de su pensamiento.

Dice, además, que Deleuze es un falsificador, o un falsario. Esta cualidad es de lejos la más interesante, porque ya demanda una gran dosis de creatividad.

Lardreau nos habla del pastiche. No conocía el verdadero significado y uso de esta palabra. Creía que pastiche era una mezcla de cosas que nada tienen que ver entre sí, lo que da tanto un engrudo como el color marrón.

Pero no es así. El pastiche es una de las formas más excelsas de la imitación. Se diferencia del plagio. Un falsario, en este sentido, no es un mero imitador.

Cuando escribí *El último oficio de Nietzsche*, dediqué el capítulo final al extraño caso de *Mi hermana y yo*, un libro de Nietzsche que los eruditos consideran como falso ya que no hay original alemán, sino traducción inglesa, por el hecho de que ese original entregado a un amigo por el filósofo alemán en el nosocomio en el que finalmente muere —al menos de acuerdo con una de las versiones—, llega a las manos de un editor a quien se le quema su sótano con el ejemplar dentro. Pero conserva la traducción.

Nada de esto sería de por sí relevante, si el libro adjudicado a Nietzsche, no tuviera su estilo, su modo de denostar, sus ideas, toda la atmósfera inimitable de sus escritos.

La aventura que se inicia con la búsqueda de su verdad autoral, de la que formé parte, llevó a algunos a encontrar a

un supuesto falsificador de una universidad norteamericana llamado Plotkin —probablemente un pseudónimo— que se confesó autor del texto pero que no pudo corroborarse por su inesperada muerte.

Este hecho es similar a otro, bien conocido, y que Lardreau cita, el del falsificador del pintor holandés Vermeer, nos referimos a Van Meegeren que pintó nuevos Vermeers. Porque lo que caracteriza a un falsario que produce «pastiches» es que lejos de copiar viejos cuadros los hace nuevos. Pero con la técnica de los ya pintados.

Y lo hace con un talento tal que aún los especialistas no pueden distinguir el original del simulacro, que a diferencia de la copia, como bien lo enseñó el mismo Deleuze, no remite a un original.

Lardreau nos habla del pastiche para distinguirlo del plagio y para incorporar a Deleuze entre los artistas del simulacro.

Las masas cristianas rellenas de lacanismo

Recapitulemos. A mediados de la década del setenta terminan las ilusiones generadas por Mayo 68. Los movimientos políticos que nacieron con la rebelión juvenil se quedaron sin letra. Se disuelve el grupo más extremista conformado por el maoísmo. El jefe de la izquierda proletaria, el contingente maoísta más conocido, Benny Lévy, deja la militancia. Su mentor intelectual, Jean Paul Sartre, ya no da su nombre y su presencia testimonial para reforzar el ideal revolucionario frente a la represión del Estado francés.

Acontecimientos mundiales de enorme envergadura anticipan lo que será años después la disolución del campo comunista. Por los escritos de Soljenitsin, el Gulag deja consternados a los intelectuales por la minuciosidad de los detalles de la vida en los campos. Las masacres y el

genocidio en el Sudeste Asiático son revelados en todo su espanto por la prensa internacional.

Se le suma la lucha de los disidentes polacos y los resistentes checos que enfrenta al poder soviético, y se difunden los datos que ilustran los asesinatos masivos producidos por los guardias rojos durante la Revolución Cultural china.

No hacía mucho más para provocar una crisis de identidad en la intelectualidad de izquierda. Escritores, filósofos, pensadores, artistas, antes confrontados por la ideología y la elección del campo político internacional, se juntan para solidarizarse con las víctimas y los resistentes ante la opresión.

La revista de Sartre, *Les Temps Modernes*, se hace eco de los debates que estos acontecimientos provocan. El número 402 de enero de 1980 está dedicado al desastre en Indochina, se llama: «Guerra de socialismos, muerte de los pueblos». La publicación le dedica otros números a Polonia, a la guerra de Afganistán y el retiro de los soviéticos, al fracaso cubano. Luego, aquella publicación que nos dedica a los argentinos.

Algunos de estos se publican en vida del fundador de la revista, otros, poco después pero en el mismo año de su muerte.

El filósofo era testigo en sus últimos meses del mundo que lo rodeaba, y lo desesperaba.

Son tiempos en los que se publican los libros de una nueva corriente filosófica que rápidamente fue apodada con el nombre de «los nuevos filósofos». Sus autores no tienen más de treinta años y todos tuvieron una militancia de izquierda. Llevan a cabo una descarnada crítica al marxismo y al progresismo en general. Guy Lardreau, Cristian Jambet, Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann, Benny Lévy son algunos de ellos.

Glucksmann, pocos años mayor que esa camada, logra que Sartre y Aron se reunan para denunciar la opresión soviética en Polonia y la tragedia de los «*boat people*».

Vimos que una de las características de los intelectuales franceses es la aceleración con la que pueden superar una crisis. Casi en el mismo momento en que se les caen ídolos e ideales, tienen a mano la materia prima y la matricería para moldear otros nuevos. No pueden vivir sin forjarse nuevas identidades, ocupar nuevos lugares, instituirse como autoridades inapelables, proferir sentencias siempre desde altas cumbres, a pesar de que su tono nunca deja ser el de un rebelde y sus posturas políticas y teóricas, de enunciarse en nombre de una resistencia al poder.

Cada vez que lo hacen, para darle consistencia a sus dichos y escritos, vuelcan el bagaje de sus conocimientos, nunca abandonan nada de lo aprendido en sus años de formación, llevan a cabo un sincretismo altamente selectivo de sus maestros filosóficos, y escriben textos de extrema complejidad.

Leer, por ejemplo, uno de los textos fundadores de la «nueva filosofía», *L'Ange*, de 1976, de Guy Lardreau y Christian Jambet, es una muestra de tal exigencia, en realidad, una iniciación, que el lector debe atravesar para entender de qué hablan.

Quisiera decir entre paréntesis, y a propósito de este fenómeno, algo relacionado a los efectos nefastos que ha tenido la enseñanza de Jacques Lacan en los filósofos de la década del setenta.

Leer el texto de Jambet del libro recién citado es un dolor de muelas. No podemos evitar la sensación de presión, de irritación, que produce su lectura. Escribe a las escondidas como si su pretensión fuera la de no ser atrapado en su pensamiento. Quizás haya alguna figura retórica, de esas que habitan los diccionarios del género, que nos ubique en lo

que se supone una estrategia, algún gongorismo, una obsesión elíptica, que al menos identifique su propósito. Pero de hacerlo, en nada calmaría esa sensación de incomodidad ante la lectura.

No tiene sentido seleccionar citas o párrafos de sus textos porque sería una operación demasiado sencilla, podríamos comenzar por el primer renglón y terminar por el último. No vamos a reproducir este texto imposible. Y esta operación se fundamenta en las palabras de Lacan.

Jambet aplica la matriz lacaniana a su extinguida voluntad revolucionaria. Una vez Mao desaparecido como modelo político y teórico, instituye como figura señorial a Lacan, lo dice continuamente. De sus figuras teóricas extrae una que estima imprescindible: *semblant.*

No es fácil traducirla. Todo un seminario ha sido dictado en su nombre. La palabra «semblante» es un galicismo con el cual se pueden generar retruécanos a la carta, pero sólo sumaría delirios interpretativos a los ya existentes.

Deleuze en los años de *La lógica del sentido* usó la palabra «simulacro» para deshacerse del paradigma representativo que dependía del binarismo platónico de original y copia.

Tanto simulacro como «*semblant*» pertenecen al mundo del «como si», el de la apariencia, el del engaño, y el de la seducción. Por lo que pone en cuestión todo intento de referencialidad directa, de un basamento en lo real o en lo natural que nos permita un contacto de raíz con lo auténtico o lo verdadero. No hay realidad sin artificio, no hay sexualidad sin ceremonia, ni reproducción sin un gasto en apariencia «inútil» de exhibición de formas estéticas.

El pavo se pavonea y abre sus alas en una muestra de encanto que no hace a la eficacia de la multiplicación de la especie. Es un regalo, una ofrenda, que parece ir más allá del instinto. Es un ejemplo abusado que por supuesto no lo

vemos en el perro o en el gato, pero sí en los humanos.

La retórica de Jambet hallará un terreno institucional más allá del lacanismo, en su adhesión al Corán y a los estudios de la sabiduría islámica. Es discípulo de Henry Corbin, quien además de haber traducido al francés los primeros textos de Heidegger, se especializó en el estudio del islam, y puso en tela de juicio a la filosofía occidental basada en conceptos desde Aristóteles a Hegel, en nombre de un nuevo tipo de conocimiento fundamentado en símbolos.

De otro lado de los Pirineos, en *La edad del espíritu*, de 1994, un filósofo que fue anarquista y nietzcheano como Eugenio Trías, elige lo que llama «camino espiritual» partir del estudio de la simbología y el cuestionamiento a la filosofía occidental por haber optado por la razón griega.

Guy Lardreau dedica sus textos a presentarnos un cristianismo condimentado con maoísmo francés.

Líder intelectual del mismo grupo de Benny Lévy, luego de la crisis política provocada por los sucesivos desastres del campo socialista, decide un giro de ciento ochenta grados que pueden llegar a ser el doble, y volver al origen.

Se trata de interpretar al cristianismo como una revolución cultural que pone patas para arriba al mundo antiguo, y subvierte sus categorías de pensamiento así como el aspecto práctico de la vida cotidiana. Las nuevas concepciones relativas al sexo, al trabajo, al cuerpo, son los ejes de una nueva forma de vida. Lardreau opone la revolución cultural cristiana a la revolución ideológica que partiendo de la misma raíz, nace en los círculos del maniqueísmo y otras formas de gnosticismo en los primeros siglos de nuestra era.

Dice que los primeros movimientos cristianos conformaron un movimiento de masas. Poblaciones enteras y no individuos ejemplares, partieron de sus lugares de

origen, rumbeando por los caminos, bordeando y atravesando desiertos, mendigando en las puertas de las ciudades, miles de marginados de un imperio en crisis agrícola y empobrecimiento generalizado, deciden por una doctrina que pregona la salvación de las almas, la práctica de la mendicidad y de la misericordia, que se hacen eco de la condena del cuerpo y del pecado de la carne, que hacen un culto de la virginidad que materializan en la autocastración, esta base popular es la que compone aquel primer cristianismo de un modo anárquico, disperso, conflictivo y a-institucional.

Fue necesaria una centralización de estas prácticas diseminadas y múltiples, una labor que estará a cargo de la Iglesia a partir de la creación de una nueva institución: el monasterio.

El paradigma monástico será el modelo de disciplinamiento que intentará que ese mundo extremo y suicidario, tenga un lugar fijo, un método de formación, una jerarquía organizativa, y asegure así su supervivencia mediante una actitud negociadora con las necesidades terrenales.

El enfrentamiento del cristianismo de tipo agustiniano junto a los fundadores de órdenes monásticas como Benito, o los teóricos de la patrística como Jerónimo, Clemente o Crisóstomo, frente a las innumerables corrientes maniqueas, es leído por Lardreau como una lucha entre el Amo (*le Maître*) y el Rebelde o Ángel.

Esta concepción del cristianismo parece leída con una lupa contemporánea que opuso, durante el siglo XX, a las masas revolucionarias y los aparatos partidarios en los socialismos de Estado.

Para el «nuevo filósofo», el rebelde no es alguien que se le subleva a un amo que lo oprime porque no se trata de una reacción, sino de una coexistencia bélica. Amo y Rebelde son

dos figuras contemporáneas que se generan simultáneamente, pertenecen a universos confrontados y proponen mundos inconciliables.

Por lo que, creemos, Lardreau se inviste con la visión maniquea que parte de un anarquismo de masas que por medio de una revolución ideológica subvierte el mundo existente.

Así es cómo la corriente llamada de los «nuevos filósofos», en al menos algunos de sus integrantes así catalogados, celebra el retorno de Dios, ya sea en el cristianismo, como lo harán en la Torah o en el Corán. Y lo hacen sin echar por la borda el lastre acumulado en sus años de formación en las más rigurosas de las instituciones de la elite filosófica. Unos vuelcan sobre sus nuevas adhesiones lo aprendido con Althusser, otros con Lacan, o con Sartre. Recorren así nuevamente la historia de la filosofia y de la civilización occidental, mueven las piezas de los acontecimientos históricos, y encumbran nuevos ideales a la vez que frescas denostaciones.

Sin duda, que este panorama de la filosofía de una región particular como la francesa, o, como precisan con ironía, de un distrito como el del Barrio Latino o Saint-Germain-des-Prés, da sobrados motivos de risa, en especial para los contingentes intelectuales de otros lares. No los toman en serio, lo podemos apreciar en textos como los de Mark Lilla y Tony Judt, o el desprecio que desde Oxbridge a Berlin les tienen a estos eternos revolucionarios y contestatarios que componen la familia francesa.

Que sigue siendo, desde mi punto de vista, la más interesante de la filosofía contemporánea. No sólo porque me formé con ellos, no es una razón suficiente ya que cualquiera puede cambiar de ámbito académico y de guías intelectuales como de lecturas, sino porque aún en sus despropósitos hacen que la vieja filosofía aún siga viva, se

entrometa con lo que pasa en el mundo y proponga nuevas lecturas de la memoria colectiva.

Por supuesto que el hecho de que intelectuales con formación filosófica siempre necesiten de un espíritu militante, de cánones en los que enmarcarse o de enemigos a denostar, puede parecer irrisorio. Pero es suficiente con leerlos sin el desprecio que nos da un supuesto saber inexistente —un conocimiento al que pretendemos con investiduras aún más ridículas que aquellas de las que nos burlamos— para encontrar más de un aspecto interesante.

Quienes enarbolan la rigurosidad y la seriedad de la formación científica son de una pedantería de circo. Filósofos anglosajones se ríen de Freud y de Marx, siguen con el cuento de un Nietzsche fascista antediluviano, espíritus con problemas de dispepsia creen desde un frankfurtismo lavado, que la posmodernidad es una fiesta prostibularia, por lo que me quedo con mis amigos franceses.

No por eso doy mi voto a favor de la interpretación italiana desde Agamben a Negri, que entre las Brigadas Rojas al reino de Berlusconi, han decidido inspirarse en el revolucionarismo de Deleuze o en un siniestrismo foucaultiano, para darnos su propio diagnóstico del mundo.

Por eso vuelvo a la filosofía francesa sin intermediarios, es decir con Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Aron; con Foucault, Deleuze, Althusser, Lacan y Barthes —si quieren también Derrida— y con los nuevos filósofos que ahora comentamos.

Respecto de estos últimos que fueron moda durante un pestañeo temporal, pocos ahorraron invectivas para degradarlos. Sin embargo, creo que han sido un síntoma de un malestar que habló no sólo por ellos sino por muchos más, entre los cuales hubo filósofos de gran respetabilidad académica.

Para adelantar algunas ideas, la ruptura que llevó a cabo Foucault a fines de la década del setenta que dio por terminado su proyecto de investigación sobre el poder, y comenzar una investigación sobre los temas de la gubernamentabilidad, el poder pastoral y la ética, tiene que ver con la crisis política de la que los nuevos filósofos hicieron gran escándalo.

Además, los últimos años de Sartre se vieron teñidos por una problemática que tuvo relación directa con uno de los protagonistas de aquel movimiento de ex maoístas devenidos estudiosos de las sagradas escrituras.

La necesidad de un Pastor

Benny Lévy. Se lo conocía durante los acontecimientos de Mayo 68 como Pierre Victor. Fue jefe de la Gauche proletariènne, o Izquierda proletaria, jóvenes maoístas inspirados en la revolución cultural de los guardias rojos chinos.

Sus principios eran simples y contundentes. Estaban ellos y el resto. No había lugar para ambos, el resto sobraba. Ingresaban a las fábricas a romper, y a la facultad a romper. No distinguían entre sus enemigos de clase a una patronal sádica de un psicoanalista progresista. Los dos debían ser eliminados si no podían ser reeducados.

El diario del movimiento se llamaba *La cause du peuple* (La causa del pueblo). En China, los creadores del modelo, mataban del mentado pueblo a una cantidad innúmera de traidores a la causa.

A comienzos de la década del setenta del siglo pasado, el grupo de choque había pasado a la clandestinidad y a las golpizas le sucedieron los secuestros. Hubo muertos como el de un joven obrero de la tendencia revolucionaria. Los atentados y los asesinatos de miembros de la delegación israelí a los juegos olímpicos de Múnich, decidieron a Pierre

Victor a renunciar a la consigna: el poder está en la punta del fusil. Sartre participaba del movimiento y repartía la publicación en la calle rodeado de fotógrafos.

Según cuenta la esposa de Pierre Victor, Léo Lévy en su libro *À la vie*, de 2013, Sartre, en un reportaje, le explicaba a sus camaradas las razones de su adhesión militante a la causa maoísta basado en principios fundamentales de la acción política de acuerdo con los siguientes ítems:

1. La exigencia moral, la rebelión contra la injusticia considerada como el principal disparador de la acción: «Los maos me rejuvenecen con sus exigencias… lo que fortalece nuestra relación es la idea que ustedes tienen de la moral, la idea de que el amor por la justicia y el odio a la injusticia son fuerzas reales que impulsan a la acción del pueblo. Nunca caigan en el maquiavelismo…».

2. El ejercicio de la soberanía popular, incluso sobre sectores limitados —adaptación libre de la táctica maoista de la zona liberada: «Estoy con ustedes porque al menos aparentemente quieren preparar una sociedad que no se fundará en la autodomesticación del hombre…».

3. Todo es política: «Todo es política, es decir todo pone en tela de juicio a la sociedad en su conjunto y culmina en la protesta y en la movilización…».

A pesar de la convergencia ideológica, Sartre y Victor no estuvieron de acuerdo en la posición acerca de los atentados a la delegación israelí en la sede olímpica de Múnich porque el filósofo justificaba el terrorismo mientras los palestinos y otros pueblos sojuzgados no fueran liberados de sus cadenas.

Pero Pierre Victor no acepta esos términos, ya no cree en la lucha armada y duda sobre los beneficios políticos de la revolución. Renuncia a la dirección de su movimiento y así nace Benny Lévy, recuperado su verdadero nombre, nacido en El Cairo, naturalizado francés durante la presidencia de

Giscard y gracias a los oficios de Sartre.

No es el primer marxista en arrepentirse de su pasado, ni de su posición política; ni siquiera es el primero en dejar su militancia revolucionaria por un camino religioso. Roger Garaudy, filósofo en jefe del Partido Comunista, volcó todas sus energías en el Islam después de convertirse al catolicismo. Pero lo que se destaca en Benny Lévy es el camino intelectual por el que transita su cambio. No se trata de haber visto la luz ni siquiera de la necesidad de ciertos espíritus fanáticos de esposarse siempre al poste de algún absoluto. Sin duda que la necesidad de encontrarle un sentido a la vida y que ese sentido tenga un nombre, es un motor de búsqueda. En su caso, más allá de haber encontrado una respuesta en un «más allá», vale la pena seguir el trabajo de lectura y sus comentarios sobre la tradición que abandona.

Lévy lleva a cabo una intensa labor de examen de conciencia paralelo a una crítica de su formación intelectual, que nos sirve para pensar en las relaciones entre filosofía y política, y en ciertos ejes del pensamiento occidental. Se trata de interrogar esa evidencia llamada Occidente, en momentos en que la reflexión sobre las bases morales y filosóficas de una civilización con ese nombre están bajo la lupa de sus mismos ocupantes, de ahí que el testimonio de Benny Lévy sea importante.

Lo es por dos razones. Una porque ha meditado sobre los rasgos singulares de la herencia ateniense y de su relación con el otro polo civilizatorio del área occidental: Jerusalem. Pero además, porque lo hace de acuerdo con un pensamiento en diálogo con los principales filósofos franceses del siglo XX. Bastan tres nombres: Louis Althusser, Michel Foucault y Jean Paul Sartre. Ellos tres, además de Jacques Lacan, son peldaños sucesivos que lo llevarán al descubrimiento del filósofo que hará de puente

entre los dos espacios geográficos de pensamiento ya mencionados: Émmanuel Lévinas.

¿Cómo se puede salir de la visión política del mundo? ¿De qué modo se puede poner en cuestión el lugar común que dice que sólo desde la política es posible cambiar las cosas? ¿Cómo elaborar una nueva duda metódica que cuestione que sólo la acción, la praxis, de los hombres, pueden forjar nuevas realidades?

¿Cómo responder con otra alternativa al llamado de Marx en *La ideología alemana* que dicta la finalización del tiempo de comprender el mundo y que ha llegado la hora de transformarlo, y que esta transformación se logrará el día en que la revolución mundial acabe con la injusticia y siente las bases de una fraternidad universal y una nueva humanidad?

Para salir de la política, misión que asume para sí Benny Lévy, decide volver a los griegos, quienes la inventaron.

La política nace en el momento en que se desprende el poder divino de los asuntos que atañen a los hombres. Ese fue el gesto inaugural de los atenienses. Por eso murió Sócrates. Cuando se recuerda que la sentencia de muerte se justificaba con la denuncia de que corrompía a los jóvenes y no respetaba el legado de los dioses, no se dice más que la verdad. Fue así, no era un pretexto.

Sócrates hacía peligrar el futuro de la polis al atraer a las nuevas generaciones hacia otro modo de construir lo comunitario. Rechazaba todos los sistemas imperantes, tanto la democracia como la tiranía. Hablaba de un gobierno de los otros que debía basarse en un gobierno de sí mismo, en una conversión de los sujetos de acuerdo con un saber eterno y olvidado.

Los dioses del panteón olímpico dejaban de tener importancia porque la divinidad a la que remitía Sócrates de acuerdo con el testimonio de Platón, era una voz interior

comunicada por un daimón, una presencia proveniente del otro mundo, el real, el verdadero.

Para reforzar su anterior compromiso con la política y con la verdad, Benny cita a Lenin, de quien leyó los treinta y tantos tomos de su obra en momentos en que era militante revolucionario: «La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera». Esta frase constituye el punto de partida teórico para la acción revolucionaria.

Se instituye así que hay una verdad de la política, sin ella no se pueden justificar los medios a emplear, cualquiera que ellos sean, para la conquista del poder. Sin una verdad, en nada se fundamenta la necesidad de un nuevo mundo, ni el llamado a la destrucción del actual. Sin verdad, no habría objetividad, la denuncia de la injusticia sólo sería moral, un acto de buena voluntad, el resultado de una sensibilidad dañada.

¿Qué verdad es esa? Levy intentará desprender la política de la verdad. Tal como lo intentó Foucault. Pero no la anulará sino que la hará vigente y regente en la voz de las alturas.

Dijimos que en Atenas se inventa la política, así lo señaló el helenista marxista Moisés Finley. La política fue posible por un gesto de separación.

La polis ateniense se desarrolla con instituciones que se regulan sobre la base de leyes. La legislación instala una autonomía en las decisiones de los sujetos políticos y en el pensamiento mismo sobre cómo debe gobernarse una comunidad de ciudadanos. Sin autonomía y autogeneración no es posible la política. Exige una separación del absoluto, dice Lévy en su libro *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, 2002.

Los antropólogos de la antigua Grecia —J. P. Vernant y M. Detiène— mostraron que la novedad ateniense en la historia

de la civilización, la mutación cultural que produjo, se debió a ese invento sociocultural denominado Polis. La escuela francesa de antropología de la Grecia arcaica, se dedicó al estudio de las modificaciones aportadas por aquellos griegos a las concepciones de la memoria y del espacio.

En estos dos registros prevalece una idea de circularidad. La comunidad de ciudadanos agrupa a un conjunto de pares. De acuerdo con antiguos rituales guerreros de la época homérica, los guerreros luego de la batalla se reunían en una disposición circular para distribuir riquezas capturadas y relatar las peripecias de la batalla. El centro siempre quedaba vacío y disponible para los alternados ocupantes. La idea de un círculo con un centro sin dueño, sólo funcional a las operaciones que en él se llevan a cabo, fue el diagrama de la estructura de la democracia ateniense. La palabra circulaba expuesta al oído de todos los participantes de las asambleas de ciudadanos, y el emisor también se presentaba a la vista de todos.

Esta circularidad implicó un cambio respecto de la construcción piramidal del sistema palatino y del modo en que ordenaba sus jerarquías. Esta palabra en circulación sólo se detenía cuando se debía tomar una decisión. Entre iguales contaba la cantidad de adhesiones a una de las opciones presentadas.

Pero no basta la política huérfana de certezas si quiere sostenerse en algún fundamento sólido. Para que esa invención sea verdadera, Platón elaborará su proyecto de república, porque una política sin verdad sólo llevaba a los excesos de la demagogia y de la tiranía, siempre conducentes a distintas formas de la esclavitud.

Para el pensamiento de Platón, esta circularidad estaba fallida. No hacía más que inclinar todo el sistema a los excesos y a la decadencia política. Conducía al deterioro de la Polis una vez que se sometía a la palabra y a la mentalidad

de los sofistas. Sostener que el mundo social estaba hecho a la medida de los hombres —como Protágoras—, y que toda organización sólo se basaba en convenciones, por lo tanto contingentes y modificables, no garantizaba ninguna estabilidad ni consistencia política. Y muchos menos el imperio de la justicia, en el sentido de un orden debido a una fundamento eterno, sustancial, inmodificable, verdadero.

A esta circularidad había que darle altura, elevarla. A la circularidad espacial de una palabra sin dueño ni sello definitivo, para que no girara en falso, había que insertarla en otra circularidad, la del tiempo. Una nueva función y una nueva concepción de la memoria enmarcarán la idea de que la identidad de los hombres ya está escrita en una unidad invisible, no aparente, depositada en el olvido y alejada. Sólo la reminiscencia de su viaje más allá del río Letheo, la harán volver para liberar al fin a los hombres de su ignorancia y esclavitud.

Una nueva disciplina será necesaria para que la conducción de los asuntos públicos, no se reduzca a una cháchara aprovechable por los más astutos, los vendedores ambulantes de simulacros.

Por eso dice Lévy que si el objetivo es elevar a la palabra circulante, la totalidad de puntos equidistantes no puede oficiar de diseño político. A ese todo, le debe faltar Uno.

Platón llama a la multitud dejada al arbitrio de sí misma: la «gran bestia». No hay cohesión posible entre los ciudadanos si toda la autoridad depende los pareceres y de las opiniones de los participantes. Cuando el punto central de la circunferencia es indiferente, un vacío a llenar por un cualquiera, entonces todos se convierten en cualquiera, son masa.

Ante el inevitable silencio del Uno, para legitimar la autoridad será necesario inventar una mentira necesaria, un fundamento mítico que consagre la unión del pueblo. Este

momento originario y artificial a la vez, muestra la necesidad de que la totalidad anónima debe tener el suplemento de Uno. Debe haber uno que excede a todos, pero un Uno de Verdad, y no una imagen sólo útil.

Para que el conjunto indiferenciado deje de girar en falso, la existencia de ese Uno en exceso, permitirá que el cualquiera se convierta en un sí mismo. El cualquiera anónimo del todo será un cada uno, una singularidad, y podrá ser interpelado en su ser. Ese Uno es el pastor.

Es lo que hace Sócrates con Alcibíades, en el diálogo del mismo nombre que tanto Lévy como Foucault han considerado central para el análisis del poder pastoral y del gobierno de sí mismo.

La reducción a la unicidad de cada uno supone un conocimiento, una ciencia, la episteme. Para que el sí mismo se convierta en un espacio de unión y acuerdo, el daimón debe primero «desacordar» al sujeto. De cierta manera, humillarlo. Operación necesaria para perforar el consenso masificado que produjo la subjetividad deformada del aspirante al poder.

Estamos en el ámbito del cuidado de sí y del diálogo. Esta ciencia es una matemática de las pasiones, un acuerdo de los sujetos en el plano de la existencia y no en el de la lógica. Lévy nos anuncia que esto fracasará en Grecia y sólo será posible en Jerusalem.

Por un lado la ciencia de los números y por el otro el de la justicia. La matemática y la patética. Lévy lee el *Alcibíades* con la guía de Proclo. El filósofo neoplatónico de los tiempos de San Agustín no leía a Platón como lo hacemos nosotros. Para él, Platón había creado una religión. Creía en Platón al tiempo en que explicaba sus escritos. Cumplía con rituales paganos de purificación para favorecer la liberación del alma. El dios sol era venerado. El sincretismo de la época permitía combinar ceremonias catárticas de origen caldeo

con la filosofía griega.

Sócrates intenta sustituir la circulación de la palabra en la polis ateniense que favorece a los demagogos, por la circulación demónica, la que hace llegar la voz divina a cada uno que cuida de sí mismo.

Para que su discípulo llegue a escucharlo, Sócrates debió esperar largo tiempo. Una vez que el joven hermoso ya dejó de ser tan joven y hermoso, una vez que su irresistible seducción ya no pudo atrapar a hombres y mujeres de Atenas, Alcibíades estaba preparado para la iniciación que le permitiera percibir la presencia del daimón.

Sólo una vez alcanzada la cima de su voluntad de poder, pudo detenerse la irrefrenable ambición de Alcibíades. El diálogo puede iniciarse con el objetivo de que Alcibíades cuide de sí mismo. Entre Sócrates y Alcibíades la relación es desigual, no es simétrica, tan despareja como lo es entre un aprendiz y un maestro.

Pero la finalidad de Platón no es el cuidado de sí, sino el gobierno de una ciudad sobre la base de la justicia. Y esta no es posible sin que la ciencia o la filosofía, la episteme, reine sobre la polis. Por lo que el cuidado de sí debe circular entre todos los habitantes. O, si esto no es posible, que su circulación restringida ocupe, al menos, la vida de la casta gobernante.

¿Cómo lograr la armonía y el tránsito entre la liberación de las almas, la formación del filósofo rey que cuida de sí, y la ciudad justa? Se trata de armonizar el gobierno de los otros con los sí mismos, la totalidad de los sí mismos en la ciudad.

Lévy sostiene que esta idea es un imposible y que la empresa platónica es un fracaso. Pero no porque sea idealista sino porque no lo es de modo suficiente, entendiendo por esto que en la altura de Platón no hay nadie

ni nada. La letra no existe. Sócrates no escribe, ni la voz de las alturas nada dice, tan sólo le exige al filósofo que sale de la caverna volver a ella.

Sócrates no escribe, tan sólo raspa, es la piedra de toque para que el alma aparezca. El problema de la episteme es que no alcanza y la matemática es impotente.

Ante este obstáculo, Platón acude al mito, a un relato que pueda llenar el vacío de lo inefable. Con el mito de Kronos inventa una humanidad que nace de la tierra. Es autóctona. Se constituye como fraternidad universal al ser hija de Gea. La imposibilidad de los sí mismos enlazados en una circulación que vuelve sobre sí para retroalimentarse, se compensa con una mentira necesaria que crea un vínculo derivado de una realidad divina: los hijos de la tierra serán los habitantes de la polis justa.

El cuidado de sí no tiene el poder de llegar a ser universal. Existe un *impasse* teológico de la política. El platonismo de la letra y el dios de la amistad fracasan al mismo tiempo que lo hace la duplicidad de la ciencia del monarca.

Se supone que la episteme no es un saber atesorado por el rey filósofo, sino una ciencia que vale de por sí, separable del ocupante efectivo del poder. Una voz en off es la que representa al saber, pero sólo dice: ¡Vuelve a la caverna!

En el «Político», el Extranjero le dice al joven Sócrates que el político es un pastor, que debe cuidar a su rebaño. Pero como la función pastoral la cumplen una serie de personajes que van del médico, el pedagogo, el panadero o el navegante, ya que ellos entre otros cuidan a quien tienen a su cargo, el cuidado que debe proporcionar el político es más difícil de desentrañar.

Platón finalmente desestima la función pastoral del político, evoca el mito de Kronos bajo cuyo reino la política no era necesaria ya que la armonía cósmica se hacía cargo

del funcionamiento de todos los grupos vivientes, y que sólo una vez producida la hetacombe que alejó a los dioses de la protección sobre la vida, el reino de Zeus obliga a los hombres, huérfanos de dioses, a inventar la política. Deben hacerse cargo de los asuntos humanos con la toma de decisiones bajo su única garantía y mando.

Debido a la distancia entre el cuidado de sí y el orden de la República, el rey filósofo se ocupa de la subjetividad de todos. La figura teocrática del pastor que se ocupa de cada uno no deja de estar presente.

Después, Platón, en el mismo diálogo, identifica al político con el tejedor, aquel que tiene la función de unir y combinar los diferentes retazos de una comunidad diversa en su composición y en sus opiniones.

Para Lévy la política no podrá hacer caso omiso de la presencia pastoral. Cerrará la puerta a la trascendencia con el pastor adentro. Ninguna política auténtica puede fundarse sobre el asesinato del pastor.

En Atenas las leyes mismas son canales trasmisores de una Voz. Mientras esas voces cuyo eco lejano aún se hacen escuchar en las leyes que regulan la repetición de lo que es, el político se ocupa de lo que excede, si no fuera así, la política sería innecesaria, bastaría con el andamiaje legal. Lo excepcional es lo que desborda la taxonomía, está más allá de la casuística, por eso la política atañe a lo singular. Palabras similares encontramos en la obra de Jacques Rancière dos mil quinientos años más tarde.

Aún en Rousseau, prosigue Lévy, la voluntad general es el mito invertido del pastor. Necesita la presencia de un mediador, del Legislador.

La modernidad para terminar con la función pastoral en la política, inventa un monstruo jurídico que es el de tener por amo a un semejante, con su correspondiente aporía. Más allá

de Atenas, y más allá de la polis, en el desierto, Lévy encuentra en Moisés a un enviado de Dios a quien no considera un mediador, ni una encarnación de las alturas teocráticas o antropocráticas. Nos dice que la función de Moisés es recordar el «*ichnos*», la marca. Se trata de la ichnocracia. La señal inscripta en el cuerpo del judío recuerda la presencia del Ausente. Dios no muestra su cara. Es verbo, pero su voz es inaudible salvo para el elegido. Por lo que volvemos al principio. ¿Quién manda? ¿Quién dicta los mandamientos? ¿Qué relación hay entre quien los dicta, el que los escribe y los destinatarios del mensaje?

En el universo teológico, la voz de las alturas desciende por un canal humano. No hay divinidad sin vicario. Por lo que los enviados no pueden dejar de ser entes dobles. Moisés, para Lévy, es una excepción. En sentido contrario a la herencia mosaica, el modelo cristológico que modela la teología política de Occidente ha creado los seres mitad divinos y mitad humanos.

Por eso la figura del pastor pervive, pero una vez secularizado el orden imperial en las nuevas unidades estatales, la función pastoral se escabulle bajo mil y un disfraces. La sustitución de la alianza por el contrato no elimina esa necesidad y la exigencia del Uno. Lo trasviste, lo hace Leviatán.

Lévy condena esta desviación que somete a la humanidad a la hipocresía y a la ignorancia. Es necesario restituir la escena del encuentro de Dios con su pueblo, reconfigurar lo que sucedió en el valle al pié del Sinaí; la consternación de seiscientos mil hebreos ante la zarza ardiente y el trueno que ruge de la garganta divina.

Moisés no es Uno sino uno más. No es pastor en jefe sino miembro de la tribu elegida, en el mismo estado de desnudez y devoción que sus hermanos. Debemos asumir que somos criaturas e «hijos de». La cultura derivada del mito del

parricidio ha sido un error.

La crítica a la modernidad de Benny Lévy

En la segunda parte de *Le meurtre du Pasteur*, Lévy analiza los modos en que se incluye la figura del pastor en la modernidad a partir de la filosofía de Hobbes y de Spinoza.

Con Hobbes nace la filosofía política supuestamente atea. Maquiavelo, un posible antecesor, no es más que un estratega, un instrumentador, pero con Hobbes la filosofía opera en los orígenes, hace derivar el poder de la naturaleza.

En el estado natural los hombres se guían por el deseo. El deseo es insaciable. A cada satisfacción le sigue una carencia. Hay una ley de la inercia de la máquina biológica. El conflicto nace no sólo por la colisión entre seres deseantes sino por el miedo a la muerte. El instinto de conservación hace que el deseo primordial que es el de vivir, imponga sus condiciones. Defender nuestra vida es la primera. Nuestro prójimo es peligroso porque tiene el poder de matar y matarnos. Por las innovaciones tecnológicas de la época, un hombre débil puede matar a uno fuerte. La pólvora es democrática. El futuro es incierto, la amenaza a la muerte violenta exige la prevención.

A la inversa de Platón, para Hobbes, filosofar es aprender a no morir.

El mito cuenta que Prometeo borra de la mente de los hombres la fecha de nuestra muerte que Zeus nos había comunicado. Nos permitía anticipar nuestro futuro. Una vez borrada del calendario, nace la política a falta de destino. Hay política por el miedo a la muerte incierta y porque los débiles pueden ser poderosos.

La política sólo se ocupa de los cuerpos. Esta vez hay que tomar en cuenta las pasiones. Hobbes llama cuerpo a todo ser que es generado. Como la teología tiene que ver con lo increado, lo eterno, no debería regimentar los asuntos

humanos. Pero no desaparecerá, lo hará de un modo compartido. Lo que le interesa a Hobbes ya no es la creación del mundo sino la omnipotencia divina. La presencia de Dios será necesaria para gobernar el mundo terrenal.

Lévy pregunta por la necesidad del doble teológico-antropológico, pagano-cristiano, para diagramar el poder de las nuevas unidades políticas, la causa por la que se instituye el doble cuerpo del rey. ¿Por qué esa redundancia?

Hablemos de la razón de Estado. Si para los griegos del caos de la opinión se salía por la episteme, para Hobbes se sale por la razón de Estado. Pero ¿para qué queremos un «plus» si la razón es universal? La legitimidad del poder se obtendrá por un doble carril que viene uno de arriba y otro de abajo. El Leviatán es el ídolo que nace por un pacto que impone la obediencia a la vez que un consentimiento. Por un lado: creer; por el otro: autorizar. El primero es religioso, el segundo policíaco. Gracias al gran estado hay que integrar un sistema de seguridad en el ansia de salvación. La creencia tiene por objeto lo sobrenatural, y la autoridad se plasma en un ente artificial.

Los autores del artefacto estatal autorizan al actor que los representa. Pero el delegado tiene una doble autorización. La de arriba, que viene del Dios que ya había autorizado a Moisés y Jesús; y la de abajo, cuya autorización proviene de un pueblo que por consentimiento delega en un gran actor su miedo a la muerte violenta.

El Pastor en la república de Platón era un imposible. El problema más profundo de la metafísica que es la de pasar de lo múltiple a lo Uno, no tenía solución política. En Hobbes, el pastor es religioso y ateo, un consejero que tenemos a nuestro lado, que nos protege, y un policía que nos vigila.

Esta connivencia entre el Amo celestial, el Amo terrenal, y el pueblo, que permite que la figura del pastor se desdoble

para garantizar la paz social, es un invento de la modernidad. La solución de Hobbes no ha sido la única. Benny Lévy está más interesado en la que pensó Baruch Spinoza.

Spinoza ha sido un filósofo encomiado por la generación del sesenta del siglo pasado. Tanto Althusser como Deleuze han leído desde perspectivas distintas la obra del holandés sefaradí, resaltando su espíritu de vanguardia en lo político y en lo metafísico. Su adhesión a la república, su espíritu democrático, la denuncia de la casta sacerdotal, y una ética *in more geometrico* en la que la divinidad es concebida como un proceso inconcluso de transformaciones, en el que prima la potencia de vivir y una crítica de las pasiones tristes, hicieron de él una especie de beato laico y generoso, adelantado a su tiempo.

El hecho de que fuera excomulgado por la comunidad judía mediante el decreto del «*jerem*» por el cual se lo convierte en un marginado social y un desterrado de todo grupo humano, mostraron a un filósofo que pagó con su soledad el atrevimiento de haberse enfrentado a las autoridades de su tiempo, tanto en el terreno político como en el del conocimiento.

Benny Lévy va a contracorriente de esta tendencia a pesar de haberse formado con los maestros de filosofía recién nombrados. Adhiere a la posición de Émmanuel Lévinas, de quien aprende y estudia las relaciones del judaísmo con la filosofía, y acusa a Spinoza de traición.

Es llamativa esta nueva condena que parece confirmar al protocolo de expulsión de hace cuatrocientos cincuenta años, más aún después de los intentos de Ben Gurión de levantar el decreto en 1953. Pero la traición a la que se refieren parece deberse menos a un acto de desobediencia o de herejía de la tradición judaica, que a una escena de celos, claro, no celos de marido sino celos de Padre, de un Dios

todopoderoso. El no adorarás a ningún otro Dios que al Innombrable, condena sin matices a un filósofo que por un lado edifica un sistema de inmanencias en la que la divinidad se disuelve en la naturaleza, que además se opone a cualquier sistema tiránico, a todo despotismo legitimado en necesidades políticas o en ideales trascendentes, y que, sin embargo, eleva a Jesús como símbolo de la fraternidad universal, emblema de caridad y de amor.

Haber elegido a Jesús contra Moisés, es una traición a su pueblo, un paso cuyas consecuencias no son menos graves para la supervivencia del pueblo de Israel que el que llevó a cabo siglos después el movimiento de la Ilustración judía, la Haskalá.

Levy nos dice que el propósito de Spinoza es hacer congeniar la democracia popular con una teocracia ad hoc. En esto se diferencia de Hobbes que era partidario de una forma de despotismo conveniente, una servidumbre voluntaria, por medio de una cesión de libertades a un monarca absoluto.

Spinoza privilegia el conocimiento porque es por él que el hombre llega a la contemplación que llama beatitud, y le permite el logro de la felicidad. Por eso la filosofia es primordial como ideal de existencia. Lévy dice que lo que le interesa al filósofo es estudiar en paz. Siguiendo la prédica de Maimónides —el filósofo que se mantuvo leal a la tradición a diferencia de su sucesor holandés— el mesianismo no es otra cosa que la posibilidad de estudiar en casa, y en paz, la letra de la herencia del más sagrado de los libros.

Lo que importa de la filosofía no es que domine las mentes de todo el mundo, sino de que se desarrolle en un clima de libertad, porque sólo en una atmósfera así, la razón puede desplegar su potencialidad.

¿Cómo hacer para que la razón universal llegue a la

mayoría de los hombres, tomando en cuenta que la humanidad no está conformada por filósofos?

El libro de la *Ética* es un escrito para filósofos, pero el *Tratado teológico político* debería llegar a todos los hombres que sin ser filósofos, al menos tengan la posibilidad filosofante de comprender el dictado de la razón.

La Iglesia imaginada por Spinoza, sería para Lévy, una compuesta por filósofos y artistas. De hecho, si todos fuéramos filósofos, no se necesitaría un Estado. Pero dado que los filósofos no pueden evitar encontrarse con el vulgo ignorante, la necesidad de la política se hace perentoria. De no ser así, el ideal del filósofo sería la anarquía.

Para Lévy el democratismo de Spinoza es despreciativo. Denigra al pueblo judío como un conjunto de tribus de esclavos educados bajo la legislación egipcia. Más aún, Spinoza afirma que luego de desaparecer el Estado de Israel, y por la dispersión de los judíos en la diáspora, la identidad de los judíos ya no tiene vigencia alguna.

Vemos los motivos de la acusación de traición. Para el filósofo holandés, el judaísmo ya no tiene razón de ser, por eso, Lévy recuerda que el historiador León Poliakov sostenía que Spinoza pulió las lentes del antisemitismo moderno.

Lévy dice que de acuerdo con Spinoza hay un Dios de los sabios y un Dios de los ignorantes. Y lo asocia al pensamiento de Mao, su antiguo líder, que hablaba de un Frente Unido. La filosofía, ya sea el materialismo dialéctico como la filosofía cartesiana, debe unirse a la mayoría sin utilizar un lenguaje docto. Spinoza, como San Pablo, recomienda el uso de un platonismo o de un cartesianismo para el pueblo.

Para lograrlo es necesario adherir al espíritu de Cristo que es el que nos guía del universo del *conatus*, de los deseos egoístas, al espíritu comunitario. Es por su palabra que

podemos abandonar la amistad como forma filosófica y viril por excelencia, por un concepto de reciprocidad que nos haga pasar del Uno al todos.

La pregunta persiste: ¿Cómo pasar del Uno al todos cuando los miembros de la comunidad no participan de la razón universal ni tienen grabados en su corazón sentimientos caritativos? ¿Cómo puede el deseo de posesión y conservación cobijarse bajo el derecho de otro, del prójimo, como si fuera el propio?

Para que el ideal se haga realidad, se necesita un cuadro normativo. Interviene la teología política, la necesidad de un jefe, pero, además, por su voluntad democrática, Spinoza descubre la utilidad de la convocatoria a las asambleas populares.

Para que la irracionalidad de los individuos se vuelva razonable, hay que juntarlos en estado de asamblea. La locura distribuída parece neutralizarse, y Spinoza acude al sentimiento de vergüenza para que sea efectiva la contención de las pasiones descontroladas dentro de los límites de lo prudente. Lo que aporta la asamblea, es decir la multitud reunida en deliberación pública, es el miedo, ya sea bajo la forma de vergüenza y otros sentimientos similares mientras puedan ejercer la presión conveniente. Basta imaginar lo que puede padecer un «desvergonzado», ya que siempre los hay, para convertir el pudor no asumido ni autoinfligido en otra forma de sanción.

De ahí el salmo a la multitud que en nombre de Spinoza hacen comentadores como Antonio Negri.

Sin embargo, el estado de asamblea restituye la dictadura de la opinión, realidad que siempre ensombreció a los filósofos desde Platón hasta hoy, pasando por Rousseau.

El Divino Jean Jacques, en el capítulo siete de su *Contrato Social*, nos dice recordemos que para que la voluntad general

se instaure como la entrega incondicional y unánime de la libertad de cada uno para recibir la de todos es necesario que opere lo que llama «una razón sublime» encarnada en un Legislador): «El alma grandiosa es el verdadero milagro que debe dar pruebas de su misión. Cualquiera puede gravar tablas de piedra, o comprar los servicios de un oráculo, o simular tener un intercambio con alguna divinidad, o inventar un pájaro que nos habla al oído —Nicolás Maduro, lector de Rousseau—, o encontrar otros medios groseros para imponerse al pueblo. Podrá así congregar a una turba de insensatos, pero nunca fundar un imperio, y su extravagante ultraje morirá junto con él. Prestigios vanos no hace más que unir con lazos pasajeros; sólo la sabiduría es duradera.

«La ley judaica, que subsiste aún hoy, aquella del hijo de Ismael que a lo largo de diez siglos reina sobre la mitad del mundo, evocan en nuestros días a los grandes hombres que las han dictado; y mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu faccioso no ve en ellos más que impostores agraciados, la verdadera política admira desde sus instituciones aquel gran y poderoso genio que preside realidades duraderas.

«No por eso hay que concluir como Warburton (teólogo inglés), que la política y la religión deben tener un objeto en común, pero, en el origen de las naciones, una servía a la otra».

Por lo que desde Platón a Rousseau, para que la sociedad humana sea posible, es necesario un gran hombre. Lévy lo designa con una gran S, y al pueblo que le obedece con pequeñas «s». Se trata de comprender el modo en que la gran S, la potencia soberana, obtiene el consentimiento y la promesa de sumisión de todas las s.

Hay un problema. Ninguna necesidad inteligible tiene la fuerza de otra que surge de la existencia. En otros términos, una cosa es escuchar la voz del mismo Dios, y otra que un

delegado divino nos cuente que la escuchó y que debemos cumplir su mandato, si no queremos perecer. Y menos fuerza aún tiene que alguien en nombre de la razón, nos explique la necesidad de seguir al pie de la letra los mandamientos porque hace a la armonía del grupo.

Pero todo el pueblo judío «vio» la voz, nos dice Lévy en la página 244 de su libro. Ver la voz, no es una fe de erratas, ni una falla de la imprenta, Lévy quiere decir taxativamente que el pueblo judío fue testigo de la presencia divina en la forma de una zarza ardiente de la que emergía una voz tronante.

Hay que distinguir la voz, que en hebreo se dice «*kol*», de la palabra «*dibour*». Todos oyeron la voz en tanto los dibourim son pronunciados por Moisés. El *kol* es inmediato, provoca lo que Lévy llama «traumatismo fónico», también dice: fonocracia. Pero la voz se apaga, Dios se retira, y el vacío de su presencia es ocupado por el profeta.

El profetismo oficia de visión política del mundo para ponerle fin a la dictadura de la opinión. Lévy nos dice que la verdad del sujeto (*nechama*) implica la destrucción (*shemana*), la nada, la noche del fuego. Lo asocia con la nada sartreana como condición de libertad. El profetismo, agrega, asegura la libertad de pensamiento, aunque hayamos perdido el secreto de la voz clara.

Pero no puedo «creer» en la visión metapolítica de Lévy. Después de leer estas aseveraciones sutiles, interesantes en su diagramación, vitamínicas, lo que sí creo es que hemos perdido el sentido común, no me refiero a un concepto del empirismo inglés, sino al mero contacto con la realidad que nos evitaría la psicosis. Es interesante el análisis del fracaso de la filosofía occidental que hace Lévy, conoce bien su tema. Menos se entiende, el refugio que encuentra en el mundo mesiánico.

Todo el tema de las conversiones tiene su magia, sus

enigmas. ¿Por qué se convierte una persona? La *metanoia.* ¿Cómo puede dar vuelta como un guante a su subjetividad? Y de los cambios radicales que pueden darse en el sujeto, ¿cuál es el que convierte al agnóstico o al ateo en un creyente? ¿Cómo hacen los sujetos para cambiar de religión como Roger Garaudy que de ser jerarca marxista-estalinista, se hace católico y luego se convierte al Islam? Una cosa es el hechicero Bob Dylan o el budista judío Leonard Cohen —para nombrar artistas siempre geniales en sus creaciones pero versátiles en sus creencias— que transitan por varias devociones sin que melle su identidad que no es otra que la de un ciudadano que no puede vivir sin pertenecer a una sociedad de fomento, y otra la de estos intelectuales que han dedicado su vida a la racionalidad argumentativa y a tomar distancias de la inmediatez emocional. Creer es una cosa rara, habría que consultar a filósofos pragmáticos como William James para instruirnos al respecto.

Un intelectual educado en el rigor demostrativo, decide creer en lo que lee. Lévy, como excelente profesor de filosofía —lo demuestra en su libro que da cuenta de sus clases sobre el *Alcibíades* de Platón—, hace de su creencia un régimen interpretativo. ¿Cómo leer un texto sacro a diferencia de otro secular?

Podrán batallar los intérpretes acerca del tipo de lectura que debemos aplicar a los textos fundacionales. Si debe ser una lectura alegórica o literal. Se puede llegar a descifrar cada nombre bíblico y darles tantos significados como queramos, o debamos. Quien se apasiona por la tradición hermética, cierra la puerta al lenguaje humano, e intenta participar del símbolo o del mandala religioso. Podrán discutir el sentido divino de cada marca, señal, palabra, letra o número, nosotros, bastardos de la modernidad, estamos afuera. Somos adoradores del toro lúbrico, seres escindidos que dudarán siempre a fuerza de raciocinio y voluntad.

Animales incompletos impulsados por el llamado *conatus*.

Quienes vieron la voz, quienes fueron testigos de la resurrección, componen la multitud que espera, los fieles de la promesa, quienes conservan el espíritu mesiánico. Los otros, los ateos, nada esperan, tan sólo inventan.

A eso se referirá Lévy en el final de su libro, a la invención llamada democracia, al invento conocido como derechos humanos, que para nosotros, laicos de la nueva era, parece llenar el vacío que dejó el Dios en retirada, y quienes por haber matado al Amo con orgullo ilustrado, nos hemos quedado y adorado a los Stalin, a Hitler… nuestro autor evita nombrar a Mao.

Matar al Padre

Lévy lee a Claude Lefort. Llama al capítulo «El imperio de la nada», y analiza un derivado de esa «nada»: la pasión totalitaria.

¿Qué sucede cuando no hay Dios? Ahorraremos palabras, vayamos al grano. La democracia es atea. Se instituye de acuerdo con un principio igualitario que es contable. Este encuadre formal no tiene equivalencia en la realidad social en la que la igualdad no existe. Los hombres han decidido regirse por su parecer, y consideran que la democracia es el régimen que mejor los agrupa. Se constituyen de acuerdo con una ley fundamental que oficia de totalidad simbólica. Pero esta totalidad no cierra, no está plena de sentido; por el defasaje con la realidad social, está fisurada. Es un universal abstracto.

Para cerrarla y legitimarla, hay que rellenar la falta. La totalidad sólo puede ser imaginaria. Como todo intelectual francés posfenomenológico, emplea las categorías de simbólico e imaginario. Esta totalidad imaginaria puede tener el nombre de raza, nación… Lévy no dice nada del relleno religioso, que para él es fundante.

En la democracia ya no hay uno sino dos. La competencia es la regla. Si en el pensamiento antiguo la escisión era condición del espíritu trágico, en los tiempos modernos la tragedia asume una teatralidad sin trascendencia. Pura máscara. La democracia se despliega como un teatro simbólico. Un lugar vacío que ocuparán distintos oficiantes. Un elenco infinito.

La decapitación del Luis XVI es muy importante para el pensamiento político de los franceses. Lévy en nombre de Lefort, subraya el aspecto de «descorporización» del poder. El cuerpo del rey ha muerto, viven los fantasmas, los espectros. Aquello que estaba reunido en una sola cabeza, se dispersará entre el orden del poder, el de la ley y el del saber.

Lévy asegura que la identidad democrática sólo puede decepcionar. Me permitiré traducir este anuncio en los términos siguientes: sin opio no se puede vivir.

La decapitación del rey Luis ya ha sido un tema de filósofos, y su tratamiento ha sido de una singular inventiva... ya que estamos interesados con los inventos. Pierre Klossowski en *Sade mon prochain* (1947) extrae otro tipo de consecuencias de la acefalía política. En realidad, las extrajo el divino Marqués. Una vez que el puente entre la divinidad y la realeza ha sido roto por la acción de la turba plebeya, el Uno se escinde, y el estado de naturaleza tan encomiado por la Ilustración, que nos hace iguales y hermanos, se revierte, en realidad, se invierte, o, mejor dicho: se pervierte. Todo es legítimo, en especial en el orden del deseo y de la sexualidad. Si la ley natural se basa en la reproducción, que confirma que aquello que muere vuelve a nacer, el principio de la vida, una vez que el garante terrestre de esta verdad es despachado como un vulgar miembro de la multitud, es lícito torcer la ley, transgredirla, el cuerpo del otro será objeto de mi placer, al menos de acuerdo con la filosofía del tocador. Se suprime el *habeas*

corpus.

Pero a los politólogos les interesa poco el divertimento sexual, son seres austeros y serios, no se especializan en perversiones ni en desviaciones, sino, por el contrario, en las nuevas formas que adquiere el derecho.

Por eso Lefort dice que el hiato que nunca llena la totalidad simbólica de la democracia, una vez que ya no hay exterioridad del poder, se intentará obturarlo con el derecho para que restituya esa trascendencia perdida.

Los derechos del hombre son la nueva trascendencia —que en realidad es inmanencia—, conforma una ateología negativa. No es teológica porque no es divina sino inmanente al ser humano, y permite una explosión del *conatus.* Todo será plausible de derechos. Pero Lévy esta vez baja del cielo y nos arrastra por lo que sucede en nuestro planeta. Se vuelve materialista. Hay dos fenómenos que caracterizan nuestro tiempo: el mercado mundial y el genoma. El espacio democrático no sólo está limitado sino que se define por estas dos realidades. Por un lado un poder de capitales financieros sin límites de expansión ante Estados permeables por falta de recursos públicos, y masas de consumidores que exigen normativas que satisfagan sus deseos y placeres. Por el otro, la manipulación genética, que aparece como una confirmación de avanzada de las teorías del Marqués, que esta vez transgrede las leyes de la naturaleza no en nombre de la lujuria sino del poder fáustico: dominar la vida. Crearla.

Le meurtre du Pasteur termina con la escena de un efectivo asesinato. Lévy se apoya en Freud. El padre del psicoanálisis, decimos Padre también en su sentido pastoral, ha escrito tres libros que deberíamos releer para ayudarnos a comprender esta voluntad de creer que asoma en este tercer milenio y que inspira a filósofos que en el ocaso de sus vidas, o al menos, en su mediodía avanzado, deciden que el silencio que

Occidente ha hecho sobre otras culturas, es el síntoma de una enfermedad. Estamos en presencia de un orientalismo positivo que compensa el denunciado por Edward Said.

Moisés y el monoteísmo, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*, son tres textos a meditar nuevamente. Lévy nos habla del primero, para decirnos que la tesis de Freud sobre el parricidio, que de hecho está contado en *Totem y Tabú* y que Lacan define como el único mito de la modernidad, se aplica a la muerte de Moisés por parte del pueblo judío.

Los hebreos querían ser como cualquier otro pueblo, el peso de ser el elegido, heredero del cumplimiento de los mandamientos, resultaba insoportable. Moisés inventó un pueblo. El conjunto de tribus sometidas al poder faraónico, acostumbrados a la esclavitud, una vez liberados y conducidos por su jefe y pastor, deben pasar de un poder a otro, y el nuevo no se muestra menos inclemente que el anterior.

Cuarenta años de peregrinaje por el desierto es un dispositivo de disciplinamiento demasiado cruel, y el aprendizaje nunca llega a marcarse de un modo definitivo ni en el cuerpo ni en el espíritu del pueblo.

Cada uno de los judíos soñaba con matar a Moisés, todos deseaban lapidarlo. Finalmente lo mataron y negaron haberlo hecho. Inventaron la ética, la sublimidad del nombre del padre, la ley simbólica.

Dice Lévy que hacía falta matar al Padre para instalar el lugar vacío.

El libro termina así, con un supuesto vacío, que en realidad, no es tal, no hay un ausente sino un enigma o una confusión. Haber descubierto que la política revolucionaria llevaba al terror, haberlo en realidad redescubierto ya que la relaciones entre revolución y terror han sido pensadas por la

filosofía desde los tiempos de la Revolución francesa; la serie Toma de la Bastilla, Robespierre, Napoleón, fue un acontecimiento cuya digestión no podía ser rápida; en suma, redescubrir el terror en las revoluciones del siglo XX, en la URSS y en la China de Mao, incitó a Lévy a concluir que la política no era la solución, y quiere decirnos por qué.

Para comenzar, no sabemos a qué problema se refiere con la palabra «solución». ¿A la justicia? Moisés cuando guía a su pueblo por el desierto, ¿lo hace por una convicción acerca de lo justo y lo injusto?

El problema de la justicia es político, de ahí que el análisis de Lévy se inicie con una lectura de Platón. El filósofo griego para diagramar su república sostiene que el rey debe ser filósofo, haber accedido a la episteme. Pero, de acuerdo con Lévy, no puede gobernar sino cumple una función pastoral por la que el vínculo con los ciudadanos es singular. No puede haber justicia sin cuidado de sí, sin que los habitantes de la polis también sean sabios.

Lo que es imposible, la desigualdad ante el saber se impone. Platón define a la justicia como un orden en el que cada uno de sus ocupantes está en el lugar que le corresponde de acuerdo con la visión de las alturas.

La aporía está a la vista. La voz de las alturas la oye uno solo; la luz fuera de la caverna la ve uno solo. Todos los otros seres que la habitan, deben creer en lo que dice el elegido. En ese sentido en nada se distinguen el filósofo-rey y Moisés.

De acuerdo con Lévy, la historia del pensamiento y de la práctica política de Occidente, ha intentado rellenar ese hueco con falsas trascendencias. Desde el Leviatán como un Estado con el monopolio de la violencia originado en el temor la muerte violenta de alcances universales; a la asamblea popular de Spinoza en el que las multitudes neutralizan su desvarío siempre que la presión sobre la

orientación de las decisiones la ganen las mentes más razonables, y permitan así que los hombres sabios puedan dedicarse en paz a gozar del conocimiento y de la beatitud que ofrece la contemplación del todo; Rousseau y su idea de una voluntad general y unánime que no puede evitar la acción de un Legislador con un alma grandiosa; en suma, parece que lo que se necesita es un pueblo, que lo que hay que inventar es un pueblo.

Que es lo que hizo Moisés, al menos de acuerdo con Freud. Y el pueblo lo mató, nuevamente de acuerdo con el acto parricida que instaura la Ley, el Nombre del Padre, la culpa, la moral.

En fin, estamos en un punto muerto. No sé si en el desierto, o con el auto averiado en una ruta nada transitada del oeste de la provincia de Buenos Aires, o en una estación de tren un día de paro de los ferroviarios.

El judío del saber y el judío de la afirmación

Hace algunas décadas recuerdo el estreno de una fascinante película sobre la familia del poeta Leopoldo Panero: *El desencanto*. Se me ocurre evocarla en este momento por la resonancia de la palabra, que no es «decepción», una diferencia que quizás podamos asociar a la que existe entre «ilusión» y «encanto».

Max Weber —a quien los filósofos deberíamos prestar algo más de atención— decía que la modernidad se define por un proceso de desencantaniento del mundo, en la que domina la racionalidad a la vez que el politeísmo de valores. Desencantarse es duro, lo es para el corazón porque lo oprime, se hunde el esternón, y lo es para la mente, porque se vacía. La realidad asoma, y lo hace sin leyenda. El relato épico adelgaza su trama hasta que los hilos sueltos dejan una tela casi transparente, y lo que opacaba el entorno y resaltaba la luminosidad de nuestros deseos, invierte el foco,

y lo que brilla es lo cotidiano mientras se apaga la fe.

Pero no es un brillo sacro, ni es un himno a la maravillosa vida ordinaria, no hay maravillas, sino repetición, la endemoniada rutina de lo que vuelve igual a sí mismo. Asoma ese sol negro llamado aburrimiento.

Las utopías alargaban la línea del horizonte y lo despejaban de brumas. Todo se lo debíamos a la idea de futuro. La temporalidad era beneficiosa. Con el desencanto, el presente lo cubre todo, y no es el instante fulgurante el que gozamos, ni ninguna figura compensatoria que nos haga creer en un golpe místico por el cual levantamos un vuelo que nos restituye la magia del existir.

El presente es largo, tan largo como un día de veinticuatro horas, tanto como el insomnio. ¿Qué hacer? El futuro se borra, el presente no acaba nunca, sólo nos queda una única alternativa: volver al pasado, uno remoto, bíblico, que nos reintegre algún tipo de circularidad y que nos ubique en el centro del universo.

El desencanto no es todo. También asoma la desesperación. Gilles Kepel en *La revanche de Dieu,* 1991, presenta un marco histórico-político por el cual se generaron los movimientos religiosos dominantes en la actualidad. Hay algo más que el fin de las utopías para explicar el derrumbe de las ilusiones de Occidente.

Así como en la década de los *baby boomers* la salida a la cotidianidad y a los obstáculos heredados era la emancipación, ya sea en la contracultura o en la militancia revolucionaria, hoy, y hace años, la diferencia parecer estar dada por la ortodoxia.

Kepel habla de las consecuencias de la anomia semántica, otra forma de decir nihilismo, o materialismo hedonista, para caracterizar la modernidad y la sociedad de hiperconsumo. No es una novedad que se difundan palabras

admonitorias y sentencias pastorales que alerten sobre los peligros de los tiempos presentes.

Ese satanismo moralizador y la prédica puritana se expresa en varios idiomas. Usar la brocha gorda y definir una civilización ahorra mucho trabajo. Con decir «vida líquida», «sociedad del cansancio», o la era de la posverdad, el profetismo se siente nutrido y satisfecho.

No hay novedad en esto, pero lo que aporta Kepel son hechos puntuales que originaron las nuevas corrientes del monoteísmo fundamentalista, que va más allá de las palabras fáciles.

En 1967 con la guerra de los seis días, finaliza el nasserismo y el nacionalismo árabe con el partido Baas, como corriente principal tanto política como ideológica en el mundo árabe. Es el proceso de socialismo secular el que es dejado de lado como opción política.

En 1973, la nueva guerra entre árabes e israelíes, significa una derrota espiritual para el Estado judío, y un fortalecimiento político árabe que desafía a Occidente en lo que más le interesa: el petróleo.

Llueven los petrodólares en el mundo, la inflación se dispara, y en los países petroleros una riqueza repentina y ostentosa, genera una masiva migración de las zonas rurales a las ciudades. La falta de un proyecto integrador, la estructura feudal de la sociedad, crea una gran población desarraigada y la proliferación de villas de emergencia.

Al mismo tiempo se vive un proceso de modernización con la creación de universidades, y el ingreso de nuevas capas medias a los estudios superiores. Por la desigualdad social y cultural, las ilusiones de estos nuevos contingentes a la enseñanza de calidad se ve frustrada. Es interesante el hecho de que Kepel se detenga en este punto para fijar el comienzo de un proceso de islamización en la sociedad civil.

Las mezquitas se convertirán en un espacio de ayuda académica para los jóvenes con dificultades de aprendizaje. Al mismo tiempo, el mismo clero comenzará a organizar redes de ayuda mutua, y centros de caridad, para todos aquellos abandonados por el Estado.

Este entramado asistencial religioso intervendrá para paliar los efectos de la desocupación y la miseria, con sus secuelas en el alcoholismo, la drogadicción y la delincuencia.

El islamismo comienza su penetración por lo social. Son tiempos en que, además, la cuestión palestina concentra la reacción árabe contra las potencias de Occidente e Israel. En 1987, con la primera Intifada y la creación de Hamas (que quiere decir «entusiasmo»), la realidad palestina se convierte en un problema mundial.

Kepel, que analiza también la avanzada religiosa en el evangelismo norteamericano, los grupos fundamentalistas judíos como Goush Emounim (Bloques de fieles), y la orientación de un catolicismo reactivo al legado de Juan XXIII, piensa que hay que relacionar el auge de las ortodoxias religiosas con la desaparición del Estado de Bienestar.

A falta de Estado, Dios, una realidad que confirmaría las sentencias de Mijail Bakunin en *Dios y el Estado*, 1882.

En 1977 asume en Israel Menahem Beguin, de una derecha belicista, en 1978 es ungido Papa Karol Wojtyla, y en 1979, lo hace el Ayatollah Jomeini.

Mientras el judaísmo ortodoxo pone una barrera alrededor de los fieles para evitar las tentaciones de la llamada asimilación y las contaminaciones de una sociedad lujuriosa, en el islam no se trata de proteger sino de propagar.

El islam como la cristiandad hasta el cisma en el siglo XVI, es ecuménico, universal, o salva o condena.

De lo que se trata, finalmente, una vez mencionados algunos hechos puntuales en lo que concierne a lo político, es esta revolución cultural en nombre del Retorno: Volver.

Como si la palabra revolución recuperara su antigua acepción astronómica de volver a un punto inicial antes de adquirir el sentido de empezar desde cero y arrasar con el pasado.

Hablar con Dios, escuchar su voz, leer su letra, adivinar sus intenciones, ¿no es el estado anímico y mental que llamamos psicosis? Cuando Foucault escribe su gran libro sobre la locura, decía que Descartes elaboraba su filosofía sobre la exclusión del desvarío. Y bastante razón tenía. El filósofo del método inicia sus pensamientos con una obsesiva insistencia que le asegure su certero contacto con lo real. Lo que se ve, se toca, el contacto con un exterior que permanece por sí mismo, entidades que nos son ajenas, que no dependen de nuestra mente porque están fuera de ella, el no confundir sueño y vigilia, el trazar una línea de separación entre el despertar y el dormir; descartar la diabólica idea de que hay seres superiores que manipulan nuestros pensamientos, y que si Dios existe, justamente existe para garantizar nuestra cordura. A este estado de realismo básico lo llamaba certeza.

Dios no dejaba que nos volviéramos locos. ¿Por qué nos abandonó?

Llevar a cabo un diagnóstico psicológico de quienes pasan de ideales seculares y ateos, a una apasionada devoción al monoteísmo y sus valores, puede parecer un golpe bajo y grosero. Pero no pretendemos hilar demasiado fino, ni cerrar el tema identificando creencias religiosas y neurosis obsesivas o degradar al sentimiento oceánico de la vida. Decimos locura sin desmenuzarla ni menospreciarla. Es tan difícil vivir sin creer en nada como sin amor. Vivir sin sentirse necesitado por una verdad, llámese como se llame:

sentido de la historia, justicia universal, sufrimiento del semejante, horóscopos; que nadie nos necesite y que nos arrojen al desván en el que se guarda lo que ya no se usa, el altillo en donde descansan los jubilados, todo eso puede resultar insoportable.

En el caso del filósofo y lingüista Jean Claude Milner, el desencanto por sus ideales y programas revolucionarios inspirados en la China de Mao, no lo conducen a los textos sagrados sino a una revisión de los ideales ilustrados. La palabra «revisión» sólo es metodológica, porque en realidad es una denuncia de las doctrinas de la emancipación que surgieron después de la revolución francesa con su llamado a la fraternidad universal y a la creencia en una humanidad igualitaria.

En dos de sus libros, *Las ideas criminales de la Europa democrática*, de 2003, y *El judío del saber*, de 2007, Milner ajusta su visión acerca del engaño que sedujo al pueblo judío y lo llevó a su exterminación, a la Shoah.

Pero este engaño sólo pudo funcionar si el abandono de la identidad que los judíos tuvieron durante los siglos de la diáspora y el mantenimiento de su unidad sostenida en el Libro, la Torah, podía ser sustituida por otro ideal de alcance universal: el saber.

Milner traduce con la palabra «*savoir*» el vocablo alemán «*wissenschaft*». La lengua alemana estará en la posición de lengua supuesta del saber. Con ella se ingresaba a la civilización, al orden universal más allá de las culturas particulares, al idioma de la humanidad liberada de las sujeciones del pasado. El saber no es la ciencia, la incluye, también abarca el universo de los valores.

Aquello que se hizo llamar «emancipación», en el caso de los judíos se denominó «asimilación». Milner situa este proceso en Europa Central, la «Mitteleuropa», de 1815 a 1933. Del congreso de Viena al ascenso de Hitler en el Tercer

Reich. Por el tratado firmado después de la caída del imperio napoleónico, los judíos aún sin la posibilidad de incorporarse al poder político, encontraron una veta para ser parte integrante de la sociedad. Para que esta participación fuera posible, nace la figura del «judío de excepción», diferente del judío de la corte. Si este último era un financista de la nobleza, en su versión emancipada junto al judío de fortuna, esta vez cuenta la singularidad que proporciona el prestigio, la influencia, y estas dependerán en gran medida del talento.

El arte, la ciencia, el conocimiento en general, serán los igualadores que harán creer a los judíos que de pueblo elegido y perseguido, sólo serán uno más, uno cualquiera, sólo destacable por sus cualidades y aportes al saber.

Si los apellidos aún delataban un sello de origen, se corregía con la conversión al cristianismo de sus identidades junto con sus nombres y apellidos. Los casos de judíos del saber son innumerables. Los que cita Milner son apenas una muestra: H. Cohen, E. Husserl, Aby Warburg, E. Panofsky, S. Freud, M. Bloch, E. Benveniste, M. Schwob. Se pregunta Milner sobre las condiciones discursivas que hicieron posible el mito de la «*wissenschaft*». Dice mito ya que ha dejado de ser una meta. Se arroga el derecho, así lo afirma, de desmitificarla.

La reflexión que hago es la siguiente: más allá de nombrarla y citarla por algunas de las referencias históricas que se encuentran en sus libros, ¿cómo es posible que Milner no dé cuenta de que los desarrollos teóricos que presenta, no son más que una versión suscinta del pensamiento de Hannah Arendt?

La critica porque ella sigue creyendo en el «saber» ya que insiste en pertenecer a lo que llama la lengua alemana. Milner dice que lo que ella llama «*bildung*», cultura, no es el saber. Es cierto que Hannah no renunció a nada porque

jamás perteneció a nada. Su judaísmo ha sido su única identidad siempre y cuando no le exigieran otras lealtades que las que le dictaba su conciencia. Es lo que les dice a Karl Jaspers respecto de la germanofilia cultural que él le reclama, y a Gershom Scholem que la acusa de falta de amor al pueblo judío.

Ella se relaciona con individuos y no con causas, y los filosofos franceses de los que comenzamos a hablar sólo se inclinan ante causas. Si una los desencanta, buscan otra. Y cada vez que encuentran una nueva —casi siempre lo hacen — les sirve para maldecir a quienes no son fieles a ella.

Milner cita a H. Arendt que sostiene que la asimilación dura un siglo y medio, desde los orígenes de la *Aufklärung* de Lessing y Moisés Mendelsohn, los fines del siglo XVIII, hasta el primer tercio del siglo XX. Lo que introduce Milner como novedad es la asociación que hace entre este período que atañe al comportamiento y a la existencia del pueblo judío, con el desarrollo teórico que hace Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, en donde en el mismo período sitúa lo que llama «saber moderno».

Milner hace la siguiente pregunta: «Entre asimilación y saber moderno, ¿hay una co-extención contingente o la relación es estructural?». En todo caso, la primacía de la lengua alemana y su rol de guía de un saber civilizatorio pertenecen al «mundo del ayer», como decía Stephan Zweig. Viena ya no se distinguirá por ser un centro radiante de cultura, y de sus vísceras emergerá el nazismo; Berlín renegará de su cosmopolitismo y de sus vanguardias estéticas, y culpará a los judíos de haber envenenado con un virus degenerativo al pueblo alemán y a la raza aria.

Lo curioso es que Milner sostiene que con su desaparición de la escena alemana, el ideal del «saber» resucita, migra, y se instala nuevamente en la cultura francesa de la década del sesenta del siglo pasado. Es decir, durante los años de

formación del mismo Milner, bajo la influencia de Maurice Blanchot, Georges Bataille, René Char, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, y sus continuadores como Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Barthes.

La lengua francesa se escribe en esa época en términos de «*savoir*» y de «*théorie*», y vemos a sus preclaros representantes, dar cuenta de referencias de una erudición enciclopédica.

Milner retrotrae su crítica del «saber» que fascinó y engañó a los judíos del siglo XIX, al encantamiento que él mismo tuvo con su generación con el nuevo aspecto que tomó el saber en la década de la que hablamos.

En los años sesenta, la palabra «teoría» traducía el vocablo «*wissenschaft*» mientras que «estructura» y «análisis» se repartían el papel que había cumplido la palabra «crítica» en las épocas inaugurales del mundo del saber.

Ninguna disciplina estará ausente de los desarrollos en el campo del saber de aquellos filósofos, y filosofantes del campo de la semiología, de la lingüística, del psicoanálisis, de la historia, la filosofía. Las remisiones a ciencias duras y blandas serán constantes, el grado de formalización de los enunciados garantizará rigurosidad, el estilo de la escritura decorará con elegancia las sentencias taxativas, y un saber de nuevo tipo sellará la época.

Las remisiones a la ciencia de parte de los althusserianos, marxistas de nuevo cuño; el llamado a abandonar la fenomenología y todas las filosofías de la conciencia y de la representación; la crítica a la ideología y la degradación epistemológica de lo «imaginario»; el uso de las matemáticas para legitimar enunciados políticos; la biología, la etología, la mineralogía, para reforzar conceptos filosóficos; la meta final que Foucault denomina «la ciencia general de los signos», así como la palabra que el mismo

filósofo emplea: episteme, situada al lado de positividades y enunciados, que se sumarán a discurso, texto, escritura, significante, todo esta nueva *nomenklatura* definirá un campo de saber.

El cine, la pintura, los medios de comunicación, la moda, nada le será ajeno. Son las novedades del «campo intelectual», de acuerdo con el vocabulario de Pierre Bourdieu, con sus atributos de autoridad y de verdad.

No se trata de las ciencias sociales, ya que este mundo del saber en su traducción francesa se yergue como crítica a las ciencias sociales o ciencias humanas, y desconfía de los sociologismos. Entre el área de la nueva historia y la lingüística, se teje su base epistemológica, ausente de lirismos al menos hasta Mayo 68.

A los condenados de la tierra, al colonizado, al proletario, a los personajes conceptuales de los libros de filosofía en los tiempos en que Sartre dominaba la escena cultural, se le podrán sumar el esquizo de Deleuze, el preso y el delincuente de Foucault —que se agregarán a su loco de una etapa anterior—, el guardia rojo y sus brigadas de los lacano-maoístas, un serie de oprimidos por el racionalismo occidental —como sostiene Hanus—.

Después el desencanto, la aparición de los «nuevos filósofos» y la denuncia de los campos soviéticos con el Gulag, la política de los derechos humanos generados desde los astilleros de Polonia, las masacres de Camboya, y las matanzas en la China de Mao.

Así como el poder nazi despertó aunque tarde a las minorías, como la judía, de la falsa universalidad, o «universalidad fácil» del humanismo racionalista ilustrado, la generación revolucionaria que aspiraba a anudar en la revolución, saber y poder, también quiere depertarse, no sabemos si lo consiguieron a tiempo.

En todo caso, Milner anuncia el fin del campo del saber, y la crisis en el campo del poder. En esta tierra baldía se situará en compañía de Benny Lévy. En ningún momento se dejarán seducir por el pensamiento débil y sus derivaciones escépticas ni por el nilihismo y su descreimiento generalizado. Y de todos los marginados y reprimidos de la historia que el campo del saber no había ignorado, les quedará el judío; en medio de todo aquello que lo querrá hacer desaparecer de la tierra, después de Auschwitz, la amenaza se llama «saber».

El judío del saber quiere leer todo. En su libro *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, dice Milner que el judío espera haber leído todo, hacérselo leer a sus hijos, ser inteligente, comprender más rápido que los demás, leer filosofía cuando ya nadie la escribe, escribir novelas cuando nadie las lee.

Una vez le preguntaron a George Steiner cómo definiría lo que es ser un judío, y respondió: un judío es un hombre que cuando lee un libro lo hace con un lápiz en la mano porque está seguro de que puede escribir otro mejor.

Pero Milner no bromea, subraya. Dice que el saber es una entidad absoluta, no es relacional. No se trata de saber algo. Por eso dice que una cosa es el «*savoir juste*» y otra «*juste un savoir*»; se ingresa en el saber. Es como ingresar en una lengua desde la extranjería y ser adoptado como un nativo. Y para compensar el cambio de identidad, ser más papista que el papa, ser un maestro de la lengua, un experto que la renueva, que la embellece.

En *El judío del saber*, ilustra esta exigencia que hace el judío para merecer la asimilación, escribe: «Los lectores de Chomsky reconocerán temas que les son familiares: hablar una lengua es ser capaz de producir frases que uno nunca ha escuchado».

Al saber se ingresa recusando los clichés, removiendo lo

establecido, despojándose de lo heredado. Pero si bien es cierto que los efectos de la asimilación pueden parecer similares a lo ocurrido con otros grupos culturales que se despojan de antiguas tradiciones, gracias a la herencia Ilustrada y al positivismo naciente, la equiparación es engañosa.

Dice Milner que en los cristianos hay una mutilación edificante. Da el ejemplo de Ernest Renan, el maestro de los estudios religiosos modernos. Su ejemplo no sólo nos habla de la batalla del siglo XIX entre el catolicismo y el racionalismo, o de los devaneos tensos entre la razón y la fe, porque se trata de saber y no de razón. El saber también es absoluto, pero somos parte de él a partir del conocimiento positivo, de la lengua de la civilización, y del arte universal. La razón es una esencia sin cuerpo, mientras el saber se materializa.

La mutilación edificante que el cristiano hace sobre sí mismo, como lo hace Renan, consiste en volver a pensar lo sacro como un objeto más del saber. Se trata de una operación de crítica histórica que desmitifica las versiones de la época teológica y pone el conocimiento de lo religioso al día, de acuerdo con los avances de la ciencia.

No se anula lo heredado, se lo integra en una nueva unidad. No hay trauma de identidad. Ni siquiera un abandono de la fe. Simplemente, la creencia no es un acto igual a sí mismo, sino una entrega que se adapta a los descubrimientos que aporta la filología, la historia, la arqueología. El supuesto Jesús «anarquizante» de Renan, como su Job o su Marco Aurelio, son interpretaciones renovadas que refuerzan la vigencia de las figuras invocadas y les permiten habitar el panteón de la modernidad.

Dice Ernest Renan en su magnífica conferencia *¿Qué es una Nación? Cartas a Strauss*: «No abandonemos este principio fundamental: el hombre es un ser razonable y

moral. Antes de limitarlo en una u otra lengua, antes de ser miembro de una raza, adherente a una cultura o pertenecer a la cultura francesa, a la cultura alemana, a la cultura italiana, es un representante de la cultura humana».

Renan no es un comefrailes, su universalismo racionalista no excluye ninguna manifestación del espíritu, sólo quiere integrar todos los aspectos del quehacer humano en una unidad que no ignore los avances de la ciencia.

Esta mutilación edificante no existe entre los judíos, porque nada edificante se puede construir sobre un silencio. El judío mediante la asmilación ha decidido renunciar al pasado. Apuesta a un porvenir virgen, ser como cualquier otro, y no tener otra identidad que la de pertenecer al saber como en Alemania, o ser sujeto de derechos políticos como en Francia. El precio: dejar de ser judío y convertirse en un hombre universal.

La universalidad difícil

Hannah Arendt que escribió páginas imborrables sobre el tema, habla de judeidad, en contraposición al judaísmo. Mientras los judíos constituían un grupo segregado, cumplían una función social. Se distinguían por sus costumbres, tenían sus propias autoridades, vivían en su territorio, los guetos. Había labores y profesiones que les eran prohibidas y otras a las que se dedicaban con habilidad reconocida y envidiada. Los pogroms y las expulsiones, se alternaban con épocas de convivencia pacífica, y así la vida de la Diáspora mantenía la unidad del pueblo hebreo alrededor del Libro de Dios y del templo en que la memoria se fraguaba.

Tenían tradición.

La asimilación los incorpora en la humanidad anónima, se despojan de sus vestiduras, rediseñan su aspecto, y cambian sus apellidos. Están preparados para ingresar en la

universalidad. Pero con el judaísmo asimilado no desaparece la figura del judío, por la razón que el Siglo de las Luces no ha borrado los odios ni la segregación secular entre etnias, naciones, grupos, sexos. Menos aún con aquel que fue el pueblo maldito de la cristiandad por sus mismos orígenes establecidos como un deicidio.

Por lo que al no encontrar más a los judíos manifiestos, había que buscarlos, y develarlos detrás de sus nuevos disfraces. Sospechar de las narices ganchudas e inconfesas, averiguar antecedentes y remontar linajes, sospesar las fuentes del oro en circulación, y penetrar las cuevas de su anonimato. Eso es lo que Hannah llamó el nacimiento de la judeidad, y Jean Claude Milner, siguiendo a Sartre, la aparición del judío de la negación.

Milner pregunta si le es posible al judío ser sujeto del saber relacional a la vez que sujeto de afirmación en el estudio de la herencia judaica. Cita como ejemplos de quienes lo intentaron una vez que aceptaron romper con las vanas ilusiones del judío del saber: Maimónides, Lévinas, Benny Lévy.

El nombre judío no es un nombre cualquiera, no se disuelve en la impersonalidad de la razón. Pero para no olvidar el nombre, hay que hacerlo renacer cada día con el estudio. La letra y el texto son dadores de identidad.

Milner nos dice que al contrario de lo que sostiene la versión convencional de la historia de la ciencia, la ciencia galileana lejos está de reducirse al anuncio de que la naturaleza está escrita en lengua matemática. En realidad, los valores de exactitud nacieron del lado del estudio de los textos.

Galileo comparaba la naturaleza con un libro. Pretendía ser tan exacto y preciso en física, como lo eran los editores de textos griegos y latinos.

En su libro *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*, de 2012, dice: «… cuando Galileo dice que el gran libro de la naturaleza está escrito en letras matemáticas, la palabra importante es *letras* y no *matemáticas*. Aquí me separo de la concepción de Koyré. Según Koyré, las que cuentan son las matemáticas y no la literalización. En mi opinión, el humanismo florentino, es decir, el establecimiento de los textos a partir de los manuscritos, tuvo importancia capital para el desarrollo de la ciencia galileana. Galileo encontró primero la letra en quienes establecieron los manuscritos, el texto auténtico de Platón, el texto auténtico de Cicerón… Sólo después se le plantea la pregunta: ¿qué es lo que podría cumplir el rol de la letra en la naturaleza? A lo cual responde: las matemáticas».

El humanismo inventó el universo de la precisión bajo la invocación de la letra, la vía regia de Petrarca y sus sucesores. El texto es el referente primero tanto del saber, de la ciencia, como del estudio judío. Pero para los dos primeros cabe un nombre cualquiera, el del hombre como ser racional y razonable, pero para el último cabe el nombre judío.

El estudio no le es funcional al saber porque interpela a un sujeto. Milner cita a Max Weber como prueba de un refuerzo universalista, cuando en su *Política y ciencia* nos habla de la neutralidad científica que anula la subjetividad en la operación cognitiva.

Sometido al régimen del saber, ya sea en nombre de la moral, de la objetividad, o de la racionalidad universales, de «lo cualquiera», como dice Milner, el nombre propio adelgaza al máximo y se convierte en un apéndice.

Existe una universalidad «fácil». Es la que se inventó con Pablo de Tarso por la que quedan anuladas todas las diferencias. No hay judíos ni griegos, ni libres o esclavos,

sólo hay criaturas del Señor. Esta mismidad totalizadora será ampliada por Kant y Hegel.

Dice Milner en la página 152 de *El judío de saber*: «Si el nombre por el cual retorna lo no-cualquiera es el nombre judío, si lo universal y lo cualquiera son disociados por este nombre de manera más radical que ningún otro, entonces las raíces paulinas del universal fácil resultan atacadas más allá del olvido reinante. No sólo están maduros los tiempos para un pensamiento de lo universal difícil, sino que además, el retorno del nombre judío obliga a este pensamiento. Un universal que no se una a lo cualquiera; un universal que no sea la imagen de la Iglesia; un universal cuya otra cara no sea una llamada a la conversión de todos: esto es lo que reclama la asunción que ha tenido lugar».

Los tiempos están maduros, dice Milner, ¿qué quiere decir con esto? Lo siguiente: que hizo falta el terror absoluto para apartar al saber de su condición soberana. Nuevamente Auschwitz, Adorno envió la poesía a la nada de la impudicia después del genocidio nazi; ahora Milner hace lo mismo con lo que llama saber, ¿qué más podríamos agregar, qué otro abandono es posible sumar? Hobbes después de las guerras de religión que devastaron Europa con millones de víctimas, resolvió separar a la Iglesia del Estado y creó el Leviatán. ¿Qué debe descartar a su vez el personaje que Milner llama «judío de afirmación» que se enfrenta al judío de excepción, al judío de saber, al judío ciudadano y al judío de la negación?

Hay otro judío, el de la interrogación, aquel que dice: «¿Qué le diré a mi hijo?». Me adelanto a lo que el autor sostendrá en otro libro, lo que dirá es que el también es hijo y que su padre es también hijo, y así hasta Abraham.

Hablábamos de Auschwitz, y Milner vuelve a quien no debería abandonar nunca, aunque fuere para curarse de algunas manías que conserva del famoso judío de saber a la

francesa, y nos habla de la banalidad del mal. Es decir de Hannah Arendt.

No sólo no debería abandonarla nunca sino, además, leerla mejor. En *Claridad de todo*, ante una pregunta sobre la filósofa y su libro *La revolución*, en el que analiza de un modo diferenciado las revoluciones nortamericana y francesa, Milner dice que no está de acuerdo con la visión de Arendt que piensa que los beneficios de la revolución norteamericana respecto de la francesa es que la primera aseguraría la paz y la estabilidad por una Constitución fundante, y la segunda desemboca en el terror.

Es una lectura hecha con anteojeras de antinorteamericanismo bien francés, para seguir con su estilo, hecha con el «nombre francés». Arendt no habla de paz, sino de dignidad y libertad, frente a la consigna francesa de igualdad y fraternidad; distingue el derecho de las minorías frente a la idea de unanimidad, de voluntad general. Y entonces, sí es posible que diferencie a las dos sociedades, en una podía ser paria con alegría, en la otra una perseguida por su singularidad.

Por eso el listado de violencias del imperio norteamericano que hace Milner, que van desde la guerra civil a los asesinatos de presidentes, poco tienen que ver con la tesis de Hannah Arendt.

El mal radical de la metafísica que se adscribe a Kant, nos habla de un corazón pervertido. Lacan escribe su *Kant con Sade* en el que muestra el juego entre el superyó del imperativo categórico que impone el Bien si cedemos en nuestros deseos, y la inversión sadiana que impone el deseo a costa de la Ley.

Los hombres hacen mal porque les gusta hacer el mal. Esta sentencia de la metafísica en apuros que no puede explicar de otro modo la presencia del mal en la historia de los hombres, comprenderla sin acudir al pecado original ni a

un Diablo en acción de acuerdo con los diversos maniqueísmos, esta perversión no tiene otra explicación que la fuerzas del deseo en estado bruto, sin filtro.

Pero este mal radical es desestimado por Arendt, y Milner la sigue en su pensamiento. El mal radical es un nudo problemático de la nobleza metafísica, pero nuestros tiempos son los del mal banal. Noción creada por Hannah Arendt que no deja de transitar por todos los debates modernos cada vez que se habla de los torturadores como parte del personal de maestranza de los totalitarismos contemporáneos.

Es el mal de la era de la técnica, el mal sin odio, el mal neutral, el de la obediencia debida, burocrática, el del desprecio total hacia la víctima de la que ni siquiera se extrae un «*plus de jouir*» —Lacan *dixit*—, la plusvalía del goce. Milner cita a René Char que habla del «martillo sin dueño».

Son tiempos maduros para el universal difícil, repite Milner, para que el nombre judío resuene con fuerza, y que lo haga a distancia de los otros nombres que simulan distanciarse del universal fácil del racionalismo homogeneizante, que no han hecho otra cosa que una transacción. La lista de nuevos nombres «no cualquiera», como el de gay, *black*, proletario, joven, inmigrante, mujer, no hacen más que reivindicar con su singularidad, su ingreso al nombre cualquiera gracias a la recompensa que les prometen bajo las especies de «un caldo desgrasado bautizado igualdad».

Todos estos nuevos cualquiera (quizás es mejor traducir el «*quelconque*» francés por un «no importa quién sea») serán absorbidos por la forma mercancía. Milner nos da su diagnóstico del estado de cosas del mundo de hoy. Para comenzar, la existencia del mercado mundial. La estadística y la técnica ayudándose para la producción de los

cualquiera. Los círculos se cierran, agrega, y se alientan mutuamente.

Detengámonos un momento en el recuento que hace Milner de los principales acontecimientos políticos de los últimos tiempos. En el primer miembro de la ecuación los ideales, en el segundo sus realizaciones:

> Marxismo: Gulag.
>
> Maoísmo: avallasamiento de los espíritus, tortura de cuerpos, quema de libros, campos arrasados, ciudades asfixiadas, victoria final del neoliberalismo.
>
> Islam: atentados suicidas, matanza de multitudes.
>
> Socialcristianismo y progresismo: libertad convertida en mansedumbre obediente; igualdad en normatividad homogeneizante.
>
> EE.UU.: permanente tentación hacia el despotismo.
>
> Conclusión: la historia genera monstruos, queda el nombre judío.

Su libro, *El judío de saber*, termina así: «Hablar del nombre judío con justeza y sin injusticia, es la piedra de toque del biendecir (concepto lacaniano). Hablar de él sin justeza o con injusticia, es el comienzo del mal hacer. Si un niño lo viera, aprendería la lección. Pero no las mentes infantiles».

La destrucción de la familia de sangre

Las inclinaciones criminales de la Europa democrática es un libro que Milner publica en 2003 y que por su título no parece andar con vueltas ni invertir energías en matices. A su denuncia de la estrategia asimilacionista de la Ilustración cuyo fin oculto ha sido la exterminación del pueblo judío, esta vez extiende el arco histórico de la crítica a lo que ocurre en nuestros días.

Por actualidad entendemos un espacio que ya no es el del saber universal que nos hacía ingresar a la civilización como seres iguales a la vez que singulares sin otra identidad que nuestro talento, sino el que propone la ciencia, y entre las disciplinas, la genética.

Milner dice que la genética al crear vida destruye lo que llama la «cuatriplicidad», es decir al conjunto vital que incluye lo masculino, femenino, padres, hijos. Los cuatro miembros citados designan lo que se trasmite de generación en generación, si es que empleamos una expresión «tranquila», así como se traduce por la «perturbada» pregunta ¿qué le diré a mi hijo?

Nos dice que en nuestro tiempo todo se transforma según lo que determina la omnipotencia técnica, la de la literalización matemática, y la del flujo mediático. Todas estas poderosas instancias sumadas ponen en peligro la cuatriplicidad.

En los siglos XX y XXI, lo que llama «ilimitado» —de acuerdo con un vocabulario lacaniano por el que significa aquello que no permite que ningún obstáculo se interponga a su expansión— tiende a eliminar la cuatriplicidad. Aliado a la técnica, a la ciencia de lo viviente, es capaz de modificar el reparto masculino/feminino, de disociar el encuentro de los sexos, el nacimiento del hijo, y el vínculo del hijo con la parentalidad.

Esto hace que los nombres de padre y madre pierdan cualquier sentido que no sea contractual. Escribe: «Pero cuando se llega a lo real, el hombre nuevo está lleno nada más que de vacío. No es hombre ni mujer, no tiene padre ni madre, ni hijo. Su única esposa es una forma, cuya ley, entre todo y no todo, él ignora».

«Todo/no todo», es otro formuleo lacaniano que designa un conjunto limitado por un punto exterior que lo reune, y un ilimitado cuya sucesión de puntos suspensivos no tiene final. Al barrerse la cuatriplicidad, el no todo irrumpe con su multiplicación ilimitada de sustitutos. Lo que le resiste es el «nombre judío», que sólo sobrevive por la cuatriplicidad, es decir por la trasmisión.

Ante el terror que puede ocasionar la desaparición de la cuatriplicidad, se levanta una posición subjetiva que ha sido y puede ser dominante en los siglos XX y XXI: el racismo. Ante la falta de padre, madre, hijos y diferencia sexual, una forma reactiva acentúa la identidad racial con sus variantes: la estirpe, las raíces, las cepas, los abonos o mantillos, los fertilizantes.

Detengámonos un momento y bajemos por el ascensor de la teoría a la vereda. Milner se suma a la alarma que provoca el mundo de la técnica que se desarrolla por un no todo. Todo obstáculo a su expansión se elimina. Pero lo que también nos llama la atención son las vueltas que tiene la vida, y los cambios de mentalidad al interior de una misma generación.

Durante la juventud, los vástagos del *baby boom*, o si se quiere traspasar el fenómeno al otro lado del Atlántico, la camada del Mayo 68, denunciaba a la familia como uno de los aparatos de Estado a cargo de la represión sexual, y de la domesticación del «*infans*» en términos de subordinación sin valor y obediencia debida.

Hoy esa juventud en la tercera edad, denuncia el peligro

de la desaparición programada de la sagrada familia, el desprecio por los valores de la tradición —si se quiere llamar «matema» o trasmisión, lo mismo da— y el peligro ante un mundo en el que nuevamente reaparecen combinados los fantasmas anunciados por Aldous Huxley y George Orwell.

¿Esos peligros son reales? ¿Peligros? ¿Qué puede pasar? ¿Nuevos genocidios? ¿Qué relación hay entre lo que Foucault denominaba biopolítica y la desaparición de la cuatriplicidad?

Michel Onfray que publicó sus primeros libros sumándose a una avanzada de desinhibición en nombre del desparajo cínico y del hedonismo *bon vivant* y antirrepresor, lo que hoy lo inquieta es el alquiler de vientres, y la mercantilización de la gestación.

La ley es inexorable, la vejez nos vuelve más sabios, o cobardes, y la sabiduría no le interesa a nadie, pero las cobardías mucho más. Es el signo del conservadurismo, el de alertar sobre los peligros de lo nuevo, y el de remitir lo nuevo a supuestos antecedentes en los que primó la calamidad.

Así como la era de la técnica tiende a lo ilimitado, la política que se forjó sobre la base de un todo limitado por acuerdo entre partes y nombre singulares, al tender a lo ilimitado, se propone barrer con todos los límites, entre ellos los Estados nacionales. Y lo hace hacia lo infinitamente pequeño con connotaciones tribales por la que las etnias reclaman identidades usurpadas, y hacia lo infinitamente grande con organizaciones supranacionales.

De ahí que el nombre judío que resistió a la asimilación ilustrada, que debe resistir a la técnica que elimina la trasmisión y la generación, también debe resistir al antijudaísmo, que a diferencia del antisemitismo, no pretende eliminar al judío, sino la existencia del Estado de Israel.

Lo judío, según Milner, actúa a contratiempo. Lo hizo cuando los judíos quisieron convertirse en burgueses a través de la cultura y del trabajo, para ser parte del humanismo y del universalismo, en momentos en que Europa abandonaba esos ideales; y ahora, defiende la existencia del Estado nación cuando la tendencia le reclama sumarse a la globalización política que borra las fronteras.

Por eso concluye Milner: «El primer deber de los judíos es librarse de Europa».

Alejandría

En un texto publicado en los *Cahiers d'Études Lévinassiens* (tuve acceso a su traducción al portugués en la revista *Estudos Lacanianos*, nº 1, 2008): «Una conversación sobre lo universal», Milner reclama otra liberación.

Por un lado nos dice que Platón y Aristóteles desestimaban la equivalencia entre universal y numeroso. Lo universal es singular y no plural. El silogismo dice: «todo hombre es mortal» y no «todos los hombres son mortales». La pluralidad sólo puede darse en la política. Pero el fracaso de la misma es el resultado que ni siquiera los universales pueden aplicarse a lo muy numeroso si el objetivo es la ciudad justa sostenida por la gran mayoría de los habitantes. Lo muy numeroso es el caos, el poder de las multitudes, la proferación sin orden y la destrucción de la polis.

El ejemplo negativo es el imperio Persa, el gran enemigo de Atenas no sólo militar sino político, cuya estructura política tiene las mismas consecuencias que una epidemia de peste que hace de los hombres un amontonamiento de cuerpos, cuyos excesos en cantidades corroen los fundamentos mismos de las instituciones atenienses.

Una segunda fase se la adjudica al verdadero inventor de la fórmula matemática de lo universal plural: Pablo de Tarso: todos somos Uno.

Y el tercer momento es el más importante, el rol crucial que tuvo Alejandro en la conformación de lo que llamamos Occidente. El Emperador, alumno de Aristóteles, concretó un sueño que para su maestro era una pesadilla. Mezcló lo griego con lo bárbaro. Inventó la idea de humanidad ya no como abstracción que algunos sofistas pregonaban, sino en lo político. Se adueñó de la geografía y de las religiones, impuso la idea de que todos los hombres provienen de una misma comunidad natural que es el Cosmos, el cielo material.

En poco tiempo, dice Milner, lo muy numeroso, llegó a toda la tierra habitada que se extendía al paso de los ejércitos del hombre excepcional, singular, el Magno.

El nombre judío y el nombre griego, la Ley judaica y el Cosmos dinamizador, se encuentran por intermedio de Alejandro. Este cruce instala una nueva pregunta, un nueva alternativa, diferente a una ya clásica enunciada por la filosofía: ¿Atenas o Jerusalem?, esta vez hay que reformularla por una más veraz y con mucho mayor peso por sus efectos: ¿Atenas o Alejandría?

Con Alejandro se inicia la política del borramiento de los nombres singulares. Todo nombre que no cesa de escribirse es un obstáculo.

Milner nos remite a la rebelión de los Macabeos descripta en el Antiguo Testamento, citamos el pasaje bíblico:

«El Rey (Antíoco Epífanes 215-163 a. C.) publicó un edicto en todo su reino ordenando que todos formaran un único pueblo y abandonara cada uno sus peculiares costumbres. Los paganos acataron todos el edicto real y muchos israelitas aceptaron su culto, sacrificaron a los ídolos y profanaron el sábado. También a Jerusalem y a las ciudades de Judá hizo el rey llegar por medio de mensajeros, el edicto que ordenaba seguir las costumbres extrañas al país. Debían suprimir en el santuario, holocaustos, sacrificios y libaciones; profanar

sábados y fiestas...».

Así se implementaba el cosmopolitismo de los herederos de Alejandro.

Ante la orden de eliminarse en nombre del universal plural, el nombre judío se dice en singular: yo soy ese nombre y no otro. Dice «yo», no dice «todos», Milner lo llama universal auténtico.

El universal plural que se le contrapone tiene un origen en el mismo silogismo que dice: todo hombre es mortal. De ahí se deduce un conjunto que designa a una multiplicidad de hombres posibles. Pero Milner propone otra lectura. Al decir «todo hombre es mortal», se hace de la «mortalidad» un punto extremo de afirmación del nombre «hombre». A este punto extremo lo llama «intensidad». No remite a una cantidad sino a un extremo, a un límite que no llamamos ni esencia ni profundidad por lo que connotan de pensamiento binario.

Este punto extremo Milner lo percibe en Heidegger cuando define al hombre como «ser para la muerte». A esta concepción por la que lo que distingue al hombre de cualquier otro ser es la mortalidad, le opone la definición de Sartre por la que esta definición se da con el nombre de libertad.

«El hombre es libertad» no se dice como en un silogismo: todo hombre es libre, sino que no puede soslayar la primera persona: yo soy libre. Una asunción de la subjetividad.

La afirmación del nombre judío exige la primera persona. No se enuncia en una tercera persona como sucede con las identidades nacionales: el ser argentino que nos identifica como pertenecientes a una entidad común. Ni a una segunda persona, como en las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre, en la que la identidad del judío está dada por el antisemita que lo odia e insulta.

El nombre judío es una primera persona que se afirma como no siendo otro. Es el único enunciado que puede hacer resonar lo universal en lo singular. Por eso, dice Milner, el deber es romper con Alejandro y todas sus variantes ulteriores.

Para concluir su reflexión, Milner evoca sus encuentros con Benny Lévy en momentos en que discuten el fracaso del maoísmo y las consecuencias que produjo en el pensamiento de ambos.

Dice que superpusieron lo numeroso con lo intenso. El nombre de «revolución» lo subsumía todo. Cuando los guardias rojos acometen la revolución cultural, subordinan el segundo término —cultura— al primero, revolución, y una operación de tal naturaleza termina en un crimen de sangre.

Milner dice que al ver que la política no podía desprenderse de lo muy numeroso, pensó que sí podía valerse por su intensidad. De ahí la nueva consigna de ser parte de un movimiento de masas sin multitudes. Esa fue la dirección tomada por el grupo Izquierda Proletaria (*La Gauche Proletariènne*).

El nombre judío era el nombre faltante, es el que vuelve una vez que cesa la política con el nombre de revolución. El nombre judío es singular, y para su enunciado no necesita lo numeroso, ni las multitudes. Le es suficiente con que haya un testigo, un único testimonio. Milner cita a Isaías:

«Vosotros sois mis testigos, dice Jehová, y mi siervo que yo escogí, para que me conozcáis y creáis, y entendáis que yo mismo soy; antes de mí no fue formado dios, ni lo será después de mí».

Así termina Milner su escrito. Me permito dos reflexiones: los maoístas que han renunciado a su militancia en nombre del nombre judío, que han convertido lo numeroso en intensidad, transitado de las multitudes al testigo, hacen

pensar en la idea de vanguardia revolucionaria. ¿En qué otra entidad que la vanguardia se legitimaron para que su realidad de minoría mantuviera la llama de la verdad encendida y una praxis revolucionaria siempre vigente?

La pregunta que sigue es: ¿qué relación hay entre pueblo elegido y vanguardia revolucionaria para que el nombre judío enunciado desde lo singular, como único testigo de lo universal, constituya la posibilidad de salir de la política y encontrar una nueva identidad… eterna?

Milner como Benny Lévy militaron en la izquierda maoísta. Se corrieron del lugar y buscan la salida ya no de la idea de revolución, sino de la política. No conciben otra política que la revolucionaria, todo el resto es paz y administración, y el gobierno de las cosas.

¿Qué queda? ¿La ética? Pero poco alcance tiene un cuidado de sí a la manera griega, una subjetividad aislada del mundo que tan sólo busca la propia serenidad. Si la revolución fracasa porque culmina en el crimen, el separarse del mundo, es una huida y no una superación.

Milner dice que la posibilidad de que haya política parte de un axioma de supervivencia. No matar al otro es la base de la política. El punto de vista de lo ilimitado pone en discusión la cuestión bruta de la supervivencia. Fue lo que ocurrió durante la Revolución Cultural china.

¿De qué nos habla Milner? ¿Volvemos a preguntarnos con algún cambio de léxico, al problema de los medios y de los fines? ¿El fin justifica los medios? Pero una vez atravesados por los maravillosos sesenta y por el aprendizaje de la lengua lacano-althusseriana, el asunto se dice así: ¿por qué hay cultura y saberes más bien que nada? La respuesta: porque la cultura y los saberes responden a una demanda de supervivencia.

Si apreciáramos la maravillosa década del cincuenta

posteriores a la Segunda Guerra Mundial, en ese caso deberíamos planternos esta cuestión de los medios y de los fines en relación a un deseo de revolución, en los términos que empleaba Sartre en *El fantasma de Stalin*, Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*, y Albert Camus en *El hombre rebelde*.

Pero Milner continúa así: ¿qué ser hablante demanda la supervivencia? Respuesta: el que piensa en sí mismo en lugar de pensar en la revolución. Esta fue la afirmación denunciada por los líderes de los guardias rojos. La revolución debe ser un más allá de la muerte, o un más allá de la vida, propia y ajena.

Pero como existe la defensa propia y el instinto de conservación de los ideales ya que no de la vida, la supervivencia no puede ser una filosofía sino la posibilidad de la política.

En *Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, 2012, Jean-Claude Milner y Alain Badiou discuten estos problemas como pueden hacerlo dos compañeros de ruta que saben que sus diferencias no dejan de establecerse siempre de un solo lado de la trinchera. Con los del otro lado nada se discute, son reaccionarios, o, peor, renegados (palabra frecuente en el vocabulario de Badiou).

La preocupación por la supervivencia, le merece a Alain Badiou el siguiente comentario que cito porque vale la pena: «Para mí, la política no tiene el menor interés si se reduce al problema de los cuerpos y de su supervivencia. Lo que es fácil de entender, ya que en el final de los finales, nos moriremos todos. De ser así, deberíamos admitir que la entidad más criminal entre los criminales en materia política, ¡es la Naturaleza! En lo que se trata de amontonar cadáveres, no tiene rival. Por eso, como bien lo vio Spinoza, la muerte y la supervivencia, sólo han inspirado al pensamiento moral o religioso. Lo que en verdad preocupa a

la política es la pregunta: ¿cuál es la verdadera vida? Lo que también puede decirse en los siguientes términos: ¿qué es una vida colectiva bajo el régimen de una Idea? En abstracto la supervivencia de los cuerpos deriva del funesto concepto de "biopolítica" (...) No nos sentimos concernidos por la preocupación de los cuerpos y de su supervivencia, sino por la posibilidad efectiva de que el cuerpo colectivo pueda compartir activamente una idea general de su devenir».

Milner defiende su postura con su escepticismo respecto de las verdades en política, ni tampoco adhiere a la afirmación de que en el rubro ideas con mayúscula, esa entidad tiene más valor que la sobrevida de los cuerpos.

En el final de este libro, Badiou divide el territorio y separa las aguas. Le dice a Milner, que nunca entendió eso que llama «nombre». Le parece un recurso nominalista vaciado de toda connotación histórica. Más aún, cree que es una moda. Supone que algunas personas decepcionadas por lo que le pasó al movimiento Izquierda Proletaria, ante la imposibilidad de conquistar el poder, decidieron eliminar de su ideario, la palabra «obrero», y hacer del «judío», un nombre hiperbólico. No sólo eso, se hicieron sionistas.

Convirtieron un fracaso patente en una lucidez elevada. Así, siempre vuelan con viento a favor. Por otra parte, hacen del nombre judío el filtro que divide la historia contemporánea cuando bien saben que después de la última guerra, las víctimas que podemos contar no son los judíos, y que en Israel y sus fronteras, el recuento de muertos es de cien palestinos por un hombre judío.

Parece ser, insiste Badiou, que a Milner lo que sucede en Francia con la inmigración árabe y los indocumentados y náufragos de raza negra de África del Norte, no le merecen nombre alguno.

Además, señala, un nombre es político si las divisiones que produce se inscriben en una unidad superior. Y una

política que se basa en una identidad jamás puede hacerlo. La palabra política, concluye, es un nombre si afirma un Bien, y Milner sólo piensa desde el mal.

Badiou comprende que alguien como Milner que nunca tuvo la menor experiencia ni práctica política, sólo rescate la moral de la supervivencia de los cuerpos, y que ignore la única alternativa válida para nuestros días: comunismo o barbarie.

Milner responde que el mundo para él, es un desorden indefinido, y que no piensa, al contrario de su interlocutor, que el desorden sea un mal. Para eso habría que ser platónico como Badiou, y él no lo es.

Fin de la conversación entre estos compañeros de ruta, siempre interesante por la consistencia de sus argumentos, la rigurosa formación de ambos en disciplinas complejas como las matemáticas y la lingüística, y el conocimiento pormenorizado de la historia de la filosofía, ya sea en lenguas muertas o vivas.

Por eso el chicaneo es sutil, arrogante, rebuscado e instructivo.

¿Cuál es el resultado? Bastante pobre, como los chops de cerveza con abundante espuma que una vez evaporada deja medio vaso vacío. Pero lo importante es el camino, no la meta ni la llegada. El libro citado es de 2012, y en un reportaje al diario *El País* de España el 19 de julio de 2015, a propósito de un nuevo libro de Badiou, *À la recherche du réel perdu*, a la entrevistadora, la escritora peruana Patricia de Souza que lo interroga sobre la situación mundial en tiempos de globalización, el filósofo le dice que hay una aceptación del orden establecido por el capitalismo global, y que la mayoría parece convencida de que nada puede cambiar. Subraya que hay pasividad y resignación.

Pregunta de la periodista: ¿Cómo se explica esa

pasividad?

Respuesta: Esa pasividad es consecuencia del sistema dominante. Pero hay formas de resistir: la poesía, el arte…

Pregunta: ¿No es algo que se está quedando caduco?

Respuesta: No se crea. Ahora lee más gente que en los siglos XVIII o XIX, cuando era un hecho restringido a las clases pudientes.

Reproduje esta entrevista para que podamos ubicarnos en el dominio de las expectativas, pero también en el de las conclusiones después de tanto análisis epistémico. «Resistir con el arte y la poesía…», «Hoy hay más gente que lee que en el año 1756», por ejemplo, y podríamos seguir con que hay más gente que come, que es más alta, que vive más años, que viaja en avión… que piensa m… ¿por qué la entrevistadora empleó la palabra «caduco»? ¿Por qué remitió el atributo a un «algo» y no a un «alguien»? ¿Por amabilidad?, ¿para que no perdamos la esperanza?

Entonces podemos concluir: ante el fin de la idea de revolución, la resistencia a la opresión globalizadora del capitalismo financiero y mercantil, al sojuzgamiento de multitudes colonizadas y explotadas, la resistencia, se expresa, para algunos con el arte y la poesía, y para otros con la religión.

Hasta el mismo Foucault verá reciclado su camino hacia la ética y la estética de la existencia en nombre de la «resistencia al poder», como dice Wilhelm Schmidt en *En busca de un nuevo arte de vivir*, de 1991. Las tecnologías del yo y el arte de vivir serán concebidas como nuevas armas contra la opresión.

Estas son las salidas teóricas y prácticas de una generación que se identificó con el Mayo francés, y que luego extremó sus posiciones políticas con el modelo de una revolución cultural que convivió con el costo de millones de

masacrados que se oponían a la generación del nuevo hombre socialista. Algunos admitieron sus excesos, como Lévy o Milner, otros reafirman sus convicciones, como Badiou, pero todos, sin distingos, se refugian en sus casas, para escribir sus canciones, ya sea para cantarlas en nombre de Dios, o de las musas o del Bien Estar.

El filósofo y su secretario

Gilles Hanus, discípulo de Benny Lévy, escribió *Benny Lévy, l'éclat de la pensé* (El brillo o resplandor del pensamiento) en 2013. Nos dice que el pensamiento de Lévy es fragmentario. Que lo motiva el deseo de abandonar la política y la de pensar lo universal de otro modo. El totalitarismo se le aparece como un fenómeno del que se debe extraer consecuencias. Por lo que la democracia debe redefinirse: es un reservorio de pluralismo frente al principio unificador de los totalitarismos.

Otra consecuencia que se debe colegir es la disociar la idea de fraternidad del terror. Y agrega que Lévy quiere salir de la voluntad de revolución a lo real del judío.

Sin embargo, a pesar de todo este esfuerzo filosófico e interpretativo, todo este manual de intenciones nos parece banal. ¿Cuántos millones de muertos debe haber sobre la faz de la tierra para que un intelectual medite sobre sus anteriores explicaciones con las que justificaba las masacres? ¿En qué momento y por qué motivo, el cúmulo de muertes llega a una cifra por la que un escritor de filosofía, crea que ya es suficiente el amontonamiento de cadáveres y deba dar vuelta una página?

El terror es una palabra que oficia de llave maestra para comprender la historia. Hay quienes dicen «después de Auschwitz», otros repiten «genocidio», y ahora «terror». Parece un juego de lenguaje como los que le gustaban a Wittgenstein: ¿en qué momento podemos decir que hay un

«montón»? ¿Cuándo comienza un «demasiado»?

Hanus destaca la amistad entre Lévy y Sartre. No es sólo una amistad curiosa, digna de estudio, tiene características fascinantes si se toma en cuenta que se trata del vínculo entre el filósofo más popular del siglo XX, sino de toda la historia de la filosofía, con un joven militante revolucionario que quería transformar el mundo. Nuevamente, la recreación, dos milenios y medio más tarde, de la relación entre Sócrates y Alcibíades.

Escribe: «El diálogo resucitaba el pacto de generosidad sin el obstáculo de la hoja de papel, del libro "burgués"».

La relación entre ambos pasa por la militancia y por el desencanto. Juntos en la revolución y juntos en el reflujo. Se ven y discuten. Es un cara a cara igual que los dos personajes atenienses del diálogo de Platón. Lo sucedido en los regímenes comunistas de Asia, en China y Camboya, los deja sin referentes internacionales de modelos revolucionarios. Sólo les quedará el Medio Oriente, y lo que sucede entre israelíes, árabes y palestinos porque en ese contexto pueden comenzar a imaginar la paz en lugar de una guerra inútil.

La diferencia entre ambos es que Lévy rastrea sus orígenes, y Sartre no los tiene, como él siempre dijo de sí mismo, era un bastardo. Por lo tanto bien puede hacerse el judío, aunque no olvidemos que era un bastardo francés.

Sartre había escrito en la posguerra *Reflexiones sobre la cuestión judía*, que hizo mucho ruido. Incluso ruido en mi cabeza, ya que en mi primera experiencia docente como profesor de filosofía fenomenológica en una universidad jesuita lo daba para estudiar los estudiantes. Es un retrato del antisemita y del judío vergonzante, el que niega su identidad. Un texto brillante que nos deja pensando la crítica de Aron que afirmaba que en Sartre un antisemita es todo el tiempo antisemita y en cada una de sus actitudes.

Pero lo que Sartre dice es que el antisemitismo no es un pensamiento ni una mera opinión sobre las causas del mal en el mundo, sino una pasión, un compromiso del alma, y que si un antisemita o un racista tiene un gesto generoso, no se reconoce en tal generosidad, no es la suya, nada tiene que ver con ella.

El recorrido que Lévy y el filósofo harán hasta la muerte del filósofo, bien podría dar lugar a una novela o a una obra de teatro, ya que tiene connotaciones humanas de un alcance bastante más interesante que las frivolidades farandulescas de quienes se divirtieron con los encames entre Hannah y Martin H. o imaginaron la última noche entre Louis Althusser y Helène.

Nos preguntamos, siguiendo a Hanus, ¿qué quiere decir «lo real de un judío»? Para ser judío es necesario despojarse de la ilusión ilustrada que hacía de los judíos iguales entre iguales de una humanidad fraterna conducida por la razón universal. La racionalidad liberal que se sostiene en una idea de individuo capaz de acceder por su propios medios en iguales condiciones que sus semejantes a crear obras y participar de una civilización planetaria de Estados independientes y confederados, esa idea generada por las Luces del siglo XVIII y XIX, fue la trampa mortal que sepultó a la mitad del pueblo judío. La otra mitad sobrevivió por un azar que pudo haber rumbeado hasta la aniquilación total.

La conclusión es que no hay hombres cualesquiera, que el ser humano no está desnudo sino vestido por una tradición, y que su dignidad no se fundamenta en su autonomía —una falsa libertad— sino en su ascendencia, en su linaje, en pertenecer a una comunidad, en definitiva, en ser «hijo de».

El hombre no es su propio hijo, recuerda Hanus, no es un ser autoengendrado. El ideal Ilustrado se continúa con el mito de la revolución que refuerza la idea de fraternidad universal por una igualdad conquistada con la lucha por un

poder para terminar con todo poder, y que hermana a los hombres en la misma acción.

La idea de Sartre de que los grupos en fusión pueden destrabar la inercia que hace de los hombres seres pasivos diagramados en serie, pensar que la acción revolucionaria crea un mundo nuevo, llega a un fin al que tanto Lévy como su maestro y amigo, le dan el nombre de terror.

Por eso es necesario volver a pensar a la política de un modo diferente si no se quiere ignorar las lecciones de la historia. Las multitudes dejadas a merced de sus reivindicaciones justicieras se someten a un jefe que estimula su cólera, arrasa cada uno de los obstáculos que se le interponen e instala un despotismo de una crueldad sin medida.

No sólo hay que repensar la política sino los cimientos sobre los que se ha generado desde sus orígenes, aquellos que desde la antigua Grecia quisieron separarla de los dioses, y que elaboraron el modelo por el que el Uno es un vacío a llenar por los miembros alternados de lo múltiple.

Teología y política deberán articularse de un nuevo modo. Lévy, dice Hanus, no se convierte al judaísmo, sino que vuelve a él. Este movimiento que marca una ruptura en la subjetividad, se acompaña con una nueva tarea. Se abandona la teoría por el estudio, «*limud*», en hebreo, en necesario desprender el paradigma argumentativo heredado que funciona sobre la base de dicotomías, y aprender el arte de la lectura alegórica. Todo esto implica un retorno a la vida judía.

Hanus, en nombre de Lévy, confirma que hay una guerra metafísica entre Atenas y Jerusalem, y que es necesario combatir el imperialismo metafísico grecorromano y su universalismo expansivo. Frente a él se yergue un universal intensivo, mesiánico.

Dice Hanus: «La cuestión que tiene que ver con Dios, determina en secreto un tiempo en que nos complace pensar que ya ha dejado de plantearse». Y agrega: «Ser hijo, es ser libre».

Volvamos a París. Aquel primer trimestre de 1980 fue intenso. Sartre, encerrado en su departamento frente a la Torre de la estación ferroviaria de Montparnasse, recibe todos los días a su secretario Benny Lévy. Conversan, discuten, graban las sesiones. Preparan un escrito para enviar al *Nouvel Observateur* dirigido por Jean Daniel.

El filósofo está ciego. No camina. Se duerme frente al televisor. Ya no viaja. Algunas amigas lo visitan. El comité editorial de *Les Temps Modernes* se reúne sin su presencia. Simone de Beauvoir lo ve cada día, se turna con la hija adoptada de Sartre: Arlette.

Han pasado siete años desde que Sartre no escribe ni lee. Su *Flaubert* no tiene su cuarto tomo, ni su *Crítica de la razón dialéctica* su segunda parte. Su largamente meditado proyecto de escribir una *Moral*, ha sido sepultado.

Sólo le queda un interlocutor con quien meditar sobre aquello que no puede concretar pero al menos sí esbozar; y reflexionar, además, sobre su vida de escritor, sobre sus obras, las teorías, algunos recuerdos.

Ely Ben-Gal, estudioso de filosofía e historia judía, nacido en Francia y emigrado a Israel, estuvo cerca de Sartre y fue testigo de los primeros momentos de la relación que se establecería entre el filósofo y el que sería su futuro secretario.

Los martes, Sartre. Un hebreo en París, 1967-1980, 1992 es el libro en el que cuenta las peripecias de su vínculo con una pequeña familia compuesta por Simone, Arlette y Benny, quienes alrededor de Sartre constituyeron su círculo durante los siete últimos años de su vida.

El relato señala que en 1974, Benny es el nuevo intermediario entre Sartre, Arlette y él mismo, que frecuentaba al filósofo. Se introduce en aquel mundo una vez que «Sartre, ciego, privado de lo esencial, del sentido de la vida, de la posibilidad de pensar con un lápiz en la mano…».

Presentamos nuevamente a Benny Lévy que con el pseudónimo de Pierre Victor era uno de los líderes de *La Gauche Proletariènne* (La Izquierda Proletaria), un grupo político de la extrema izquierda maoísta que se forma y consolida en el Mayo francés.

Sartre que fue el único filósofo notorio llamado por el movimiento estudiantil para legitimar desde la alta cultura el estallido juvenil, se incorporó al maoísmo con su nombre en el frente editorial que publicaba *La cause du peuple*, el diario del grupo, distribuyéndolo él mismo en las calles.

Inmune e impune ante las fuerzas de la represión, el gobierno francés lo deja hacer a pesar de las provocaciones de Sartre. Ya lo había dicho el General de Gaulle: en Francia no se pide orden de arresto para Voltaire.

A principios de 1972 muere en las puertas de la fábrica Renault un joven maoísta. Luego se produce la matanza de los atletas israelíes durante las Olimpíadas de Múnich por el comando Setiembre Negro.

Pierre Victor, consternado, se retira del movimiento, intenta obtener la nacionalidad francesa sin resultados —de padres franceses, había nacido en El Cairo, ciudad en la que reside hasta la ocupación por fuerzas israelíes, francesas e inglesas del canal de Suez— y no tiene trabajo.

Ben-Gal sostiene que Francia puede agradecerle a Benny Lévy el no haber padecido las acciones de Brigadas Rojas, de bandas como la de Baader-Meinhoff, o un terrorismo al estilo IRA.

Dice ante la actitud de Benny de renunciar a la militancia

política: «Él me confiará que un horror judío a la sangre derramada le dictó imperativamente esta actitud».

Es en ese momento que ante las dificultades que tiene Sartre después de un derrame que lo deja ciego y casi inmóvil, a una persona de su entorno se le ocurra que un nuevo secretario además del que intenta ordenar su legado administrativo, puede serle útil al escritor en sus largas horas de soledad. Contactan al antiguo revolucionario.

Lévy abandona su pseudónimo y recupera su verdadero nombre. Sus visitas a Sartre son cada vez más frecuentes. Es poseedor de una serie de ventajas de suma utilidad para la acotada vida del filósofo. Tiene una sólida formación filosófica. Sus lecturas y estudios le permiten conocer la obra de los principales filósofos del momento: Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida, Barthes y Lacan.

Althusserianos como Alain Badiou y Jacques Rancière, simpatizaban con el maoísmo y se convertían —en especial el primero— en su vanguardia teórica. Lacanianos como J. A. Miller y lingüistas como J. C. Milner, eran parte de los adherentes académicos. Mao los reunía. Lévy dominaba ese pensamiento.

Pero a esta cultura de época, Lévy le agregaba su conocimiento minucioso de la obra sartreana. Desde los primeros escritos fenomenológicos de la década del treinta, a las novelas, cuentos y dramas de las décadas siguientes, el estudio pormenorizado de sus dos grandes textos filosóficos *El ser y la nada* y *La crítica de la razón dialéctica*, hasta el seguimiento del pensamiento de Sartre sobre las coyunturas políticas publicados por *Les Temps Modernes* y en sus *Situaciones*, todo lo sabía y podía revisarlo con el filósofo.

Era un ayudamemoria ya que Sartre tenía lagunas y blancos sin completar respecto de sus propios trabajos. No sólo recorrían el pasado, sino que proyectaban un porvenir en el que Sartre tendría posibilidades de desarrollar

pensamientos en germen, preocupaciones que lo desvelaban, y la oportunidad de recuperar parte de su obra mediante la consolidación de nuevos enunciados.

Recordemos que no leía ni escribía, y su relación con la ceguera no era la de Borges que encontraba en sus otros sentidos un nuevo universo que sustituían al órgano anulado. Sin duda que el escritor argentino gozaba de una salud ausente en su colega con las arterias tapadas por inmensas cantidades de cerdo ahumado, litros de whisky y tubos de anfetamina. Pero lo que lo acercaba al poeta era la nueva amistad en esta última etapa de su vida, que como lo señala Bernard-Henri Lévy —futuro amigo de Benny—, en la relación entre ambos: «La huella era tan fuerte, la comunidad de lenguas tan completa, que parecen dos teólogos de Borges que descuben en el final de sus vidas, ser una sola alma en dos cuerpos diferentes» dice en *Le siècle de Sartre*, 2000.

Sartre consigue que el presidente de Francia, el conservador liberal Giscard D'Estaing, le conceda la ciudadanía a Benny.

En un principio se reúnen una vez por semana para discutir diversos aspectos de la obra sartreana. No eluden ningún problema, y el tono de las conversaciones no tiene nada de protocolar. Simone y Sartre se trataban de usted, y los amigos cercanos a Sartre no lo tuteaban. Benny sí lo hacía. Mantenía la irreverencia de los protagonistas juveniles del Mayo francés, su irrespetuosidad y un modo agresivo de interpelar a toda autoridad investida como tal por la sociedad burguesa.

Como Sartre durante toda su vida embistió contra las jerarquías establecidas por «el espíritu de seriedad», y pensaba que la etiqueta de «artista» o de «intelectual» convertían lo que ya era una comedia en una farsa, no sólo aceptaba ese trato sino que le agradaba.

Benny le pedía explicaciones sobre sus ideas provenientes de su formación fenomenológica y las producidas en la etapa marxista, con el objeto de mostrar sus contradicciones. Entre categorías como el «ser para sí» de una conciencia que se vacía permanentemente de las determinaciones tanto temporales como sociales —ni el pasado ni el contexto histórico podían ser causa de un comportamiento sin pasar por la intencionalidad de una conciencia en libertad— y el concepto del «grupo en fusión» que se constituye como un colectivo en el que la dinámica de la praxis barre con ese baile de conciencias proyectadas, Benny encontraba dificultades que era necesario aclarar.

Sébastien Repaire en *Sartre et Benny Lévy*, 2013, dice que escritor y secretario estaban unidos en un juego de masacre contra las obras e ideas del autor.

Sartre se defendía, argumentaba, accedía a las razones de su asistente, replicaba nuevamente, volvía a vivir. Por eso su relación nada tiene que ver con otros casos en los que se vinculan filósofos con asistentes como fue el caso de Bertrand Russell con Ralph Schoenmann, que terminó con la ruptura anunciada por el filósofo. La de Goethe con Eckerman o la de Joyce con Beckett, probablemente tampoco ayuden porque entre Sartre y Benny se llevaron a cabo una serie de testimonios problemáticos que ponían en tela de juicio una obra y dejaban en puntos suspensivos su posible continuidad.

Sartre nuevamente estaba en movimiento aún sin escribir ni leer, sus actividades de toda la vida. La mera llegada de esa tromba intelectual que parecía saberlo todo con una firmeza sin baches, creaba el estímulo perdido por sus discapacidades y por un grupo de amigos eternos que lo admiraba pero que había perdido la inventiva para destrabar su bloqueo intelectual.

Benny no sólo recupera su nombre judío sino que se

acerca con enorme entusiasmo a la tradición mosaica. Estudia hebreo, lee a grandes maestros del pensamiento judío, y puede compartir con Sartre ese interés.

Reflexiones sobre la cuestión judía, 1946, llevaba a cabo un montaje fotográfico para que pudiéramos contemplar el retrato de un antisemita. No concebía una identidad judía salvo la que se construía negativamente por el odio que se le tenía.

El conflicto árabe-israelí constituía una de sus principales preocupaciones políticas, y morales. Adhería a la creación del Estado de Israel, pensaba que los judíos debían tener su tierra, pero, al mismo tiempo, apoyaba las reivindicaciones árabes para liberarse de yugos coloniales y por no ser tratados de vasallos de poder alguno.

Bregaba por una paz entre árabes e israelíes, y quería colaborar como pudiera para que una tregua, y luego un acuerdo entre los contendientes, fuera posible.

Un momento importante de la distensión entre árabes e israelíes acontece en febrero de 1978 con la visita del líder egipcio Anwar el-Sadat a Israel. Ya hacía tiempo que Ben-Gal vivía en Jerusalem.

Le propone a Sartre organizar un viaje con el fin de trasmitir sus ideas a los principales líderes políticos. Acepta entusiasmado. Lo acompañan su hija Arlette, judía, y Benny Lévy, que ya había iniciado una especie de iniciación religiosa a partir de estudios hebraicos.

Ben-Gal que oficia de anfitrión, observa lo siguiente: «El entusiasmo lírico de Benny me pone incómodo (...) el esfuerzo incesante de Benny por descubrir el lenguaje "judío" de Sartre, en vez de profundizar aquello que los diferencia, responde a una necesidad psicológica de totalidad que empobrece los dos pensamientos».

La visión que tiene Ben-Gal de Benny Lévy es la de un ser

que se precipita al fundamentalismo como a una droga contra la angustia. Ante un judaísmo descuartizado entre la voluntad de asimilación y la ortodoxia, Benny pasaba de la una a la otra sin recuperar el aliento.

Sus certezas eran eternas e intercambiables. Agrega que siempre se ubicaba en las alturas espirituales, por encima de lo cotidiano, y que era incapaz de solucionar los problemas más sencillos. No podía aportar nada en lo relativo a dónde dormir, qué comer, cambiar dinero, verificar horarios de avión.

Había que hacerse cargo de él. Ben-Gal concluye con ironía que así eran las cosas con alguien destinado a ser un conductor de hombres, ya que para la labor de la intendencia o de la administración de las cosas, parecía que sobraba personal.

No es otra cosa lo que decía Aristóteles al prescribir el entorno adecuado para la labor del filósofo. En este caso, por disfluencia de tradiciones, nos remite a la figura del «*talmid haham*», el alumno de la «*yeshivá*», el estudioso de la Ley, quien se casaba muy joven y era mantenido materialmente por su esposa.

Así, dice Ben-Gal, el Talmud se convierte en una paráfrasis de *El Capital*. Le hubiera gustado que su amigo accediera a la lectura de la «*Guemará*» por ser un compendio de soluciones transitorias, algo que Benny descartaba. Necesitaba de un códice de soluciones totalizadoras que buscaba en la ortodoxia rabínica más caduca, que congeniaba con su anterior laicidad jacobina.

El adiós de Castor

Simone de Beauvoir, por su parte, publica *La cérémonie des adieux* en 1981, un año después del fallecimiento de Sartre. El libro se compone de diálogos entre ella y Sartre durante 1974, en momentos en que Lévy ingresa a ese

mundo.

Simone no cede terreno, y no quiere que la última imagen de Sartre sea la que emite su asistente. La mente del escritor está en subasta y la lucha es encarnizada. Lévy responderá con numerosas publicaciones con el beneficio de sobrevivir a la escritora casi veinte años. Ella muere en 1986 y Benny en 2003. La editorial Verdier publicará *La cérémonie de la naissance* en 2005, en la que Lévy hará el contrapunto de la versión de Simone, después de publicar un texto contundente como *L'Espoir maintenant*, en vida, en 1997.

Este cronograma sólo sirve para enmarcar los términos del calendario de la disputa.

Simone también participará del viaje a Israel en ocasión de la visita de Sadat. Su versión no difiere demasiado de la del cronista. Ely Ben-Gal los recibe en el aeropuerto. Sartre está no sólo entusiasmado con el viaje, con la posibilidad de un acuerdo de paz entre egipcios e israelíes, con el reconocimiento del derecho a la existencia del Estado de Israel, sino ansioso por estar informado de todo lo que pasaba a su alrededor. Por eso Simone dice que su insaciable curiosidad demostraba que no estaba viejo. Quien lo trataba como tal, era Benny.

La idea de Lévy era que Sartre redactara un informe sobre lo visto y actuado, para que tuviera peso en la escena internacional además de la francesa. Por supuesto que el escrito iba a ser de su autoría previa consulta y aprobacion del filósofo. El tema era aclarar en qué consistía el protocolo consultativo. De acuerdo con Simone, lo que hacía el consultante era presionar al consultado hasta fatigarlo, lo que en las condiciones físicas de Sartre, llevaba poco tiempo.

Para Simone lo que hicieron fue un informe apresurado. Para el viejo amigo y miembro del comité editorial de *Les Temps Modernes*, Jacques-Laurent Bost, el escrito era muy malo.

El mismo Sartre decía «ustedes los mao van demasiado rápido». Pero se dejó convencer, y enviaron el escrito al *Nouvel Observateur*. Sin embargo, Simone y otros decidieron no publicarlo. La reacción de Lévy no se hizo esperar. Estaba enfurecido. Pidió una reunión al comité editorial de *Les Temps Modernes*, y terminó insultando a todos.

Simone de Beauvoir dice que como «exdirigente de la Izquierda Proletaria, Victor conservó una mentalidad de jefecito».

Tanto ella como Sartre, lo siguieron llamando por su nombre de guerra Pierre Victor y no por su identidad de nacimiento.

La compañera de Sartre nos entrega algunas facetas previsibles sobre el temperamento de Benny. Dice que cambiaba de convicciones siempre con la misma obsecación. Con una intensidad mal controlada, generaba certezas y no aceptaba ningún cuestionamiento. Eso le daba a su discurso, agrega, una fuerza que para muchos era irresistible, pero cuando se imprimía en un escrito fallaba por la ausencia de espíritu crítico. «Por eso se sentía personalmente atacado si alguien lo ejercía con un texto de su autoría.»

Simone dice que desde ese momento evitó encontrarse con Benny, lo que le produjo una sensación extraña. Siempre había compartido con Sartre a quienes se les acercaban, disfrutaron juntos de los amigos, no ocultaron a sus amantes.

Esta vez no fue así. Sin embargo, Simone tiene la honestidad de no dudar de la lealtad de Lévy. Recuerda lo que Sartre le dijo a su biógrafo Michel Contat: «Todo lo que deseo es que mi trabajo sea continuado por otros, que, por ejemplo, Pierre Victor lleve a cabo su trabajo intelectual a la vez que militante. Es la única persona que desde este punto de vista me da una satisfacción total».

De vuelta en París Benny, Ben-Gal y Sartre, organizaron un encuentro entre intelectuales israelíes y palestinos. Fue difícil lograr que se concretara la reunión. Edward Said concurrió desde los EE.UU. Michel Foucault ofreció gentilmente su casa para que se llevara a cabo. Pero fue inútil, las posiciones no se acercaron y varios invitados se quejaron por la pérdida de tiempo.

Sartre y Benny continuaban con sus reuniones. A comienzos de marzo de 1980, Simone cuenta que el filósofo tuvo otras de sus borracheras. Hacía lo imposible para que no lo despojaran de su último placer, el whisky. Pero ella con Arlette decidieron revisar hasta el último rincón del departamento para vaciarlo de botellas y frascos escondidos. Fue una cruel requisa ante un Sartre que exigía respeto por su libertad. No creía que se acostumbraría a la impuesta sobriedad, por el contrario, estaba seguro que estaría cada día más exasperado.

Con Benny preparaba una especie de testamento filosófico dividido entres partes que entregarían al *Nouvel Observateur*. Victor firmaría como Benny Lévy. Simone tuvo acceso al texto ocho días antes de su publicación. Estaba una vez más consternada, pero esta vez sintió que se habían atravesado todos los límites.

No podía ser Sartre el autor de ese texto, desdecía todo su obra y su pensamiento. No era el resultado de un diálogo ni una muestra de una perspectiva plural, sino el fruto de una macabra manipulación. Dice ella que Victor hacía de procurador y ponía en boca de Sartre sus propias opiniones. Usaba su nombre.

Además, ese tono de superioridad arrogante, el tuteo irrespetuoso, el acosamiento y la continua presión para hacer que el filósofo se arrepintiera de sus antiguas convicciones, que se ridiculizara a sí mismo.

Simone dice que tanto ella como los amigos de Sartre

estaban horrorizados por el sistema inquisitorial implementado. Era el desgraciado encuentro entre un fánático en la plenitud de sus fuerzas y un anciano sin fuerzas para resistir.

Lévy estaba en pleno proceso de conversión a un judaísmo ortodoxo. Había llevado a Sartre con cierta frecuencia a compartir a sus amigos en lo que llamaba «la comunidad». Una pequeña secta hebraizante de antiguos maos. El filósofo aparentemente disfrutaba de los encuentros que mitigaban su soledad.

Simone dice que, de todos modos, Sartre no dejaba de rezongar. Recuerda que una noche, en compañía de su hija adoptiva Sylvie —tanto ella como su compañero habían adoptados dos mujeres adultas—, Sartre manifestó su descontento: «¡Victor quiere que el fundamento de la moral tenga como único origen la Torah! ¡No estoy para nada de acuerdo!».

Durante días, Sartre luchaba contra Lévy pero luego cedía. Ella escribe: «¿Cómo pretender que la angustia sólo había sido para Sartre una moda, cuando jamás le importaron las modas? ¿Cómo opacar de ese modo la noción de fraternidad tan fuerte y clara en la *Crítica de la razón dialéctica*!?».

Los amigos de Sartre trataron de impedir que se publicara ese supuesto testamento. El director de la publicación, el prestigioso Jean Daniel, no supo qué hacer. Sartre lo llamó exasperado y le aseguró que reafirmaba cada palabra del texto. Salió a la luz.

El mismo Raymond Aron, el contendiente «más inteligente» que tenía —como reconocía el mismo Sartre— decía que su colega siempre había pensado contra sí mismo, pero por vueltas que le diera a su filosofía, nada tenía que ver con ese pensamiento blando y vago que le endilgaba a Pierre Victor.

Era difícil encontrarle una explicación a lo que sucedía y al empecinamiento de Sartre en hacer conocer ese escrito. Simone supone que como Sartre siempre pensó en términos de futuro, su vida actual, ese día a día apenas soportable, el mero presente, lo mataba. Casi ciego, inválido, todo porvenir estaba anulado. De ahí, piensa ella, buscó un sustituto, un militante y filósofo que leyera lo que él ya no podía leer y que escribiera lo que él no podía escribir, ¡pero no podía pedirle que pensara lo que él no podía pensar!

La condición física de Sartre a comienzos de abril sufrió un empeoramiento drástico. Edema pulmonar, uremia, parecía el fin. Lo internaron. Recibía pocas visitas. Simone custodiaba el lugar. Benny no tenía acceso. Ella cuenta que desde su cama de hospital, Sartre pidió que se acercara y le diera un beso, le dijo: «*Je vous aime beaucoup Castor*».

El 15 de abril recibe una llamada en su domicilio, era Arlette, le dice: «Se terminó».

Simone no fue a la incineración en el cementerio Père-Lachaise, en el entierro el cortejo fúnebre fue acompañado por cincuenta mil personas. Simone no podía participar de todas esas ceremonias. Cuenta que con un bolso con ropa dormía en lo de sus amigos. Tomaba pastillas de Valium, se emborrachaba, deliraba, se caía por la calle. Su estado físico era preocupante, fue hospitalizada con un edema pulmonar.

Concluye su relato de aquellos días, de este modo: «Su muerte nos separó. Mi muerte no nos reunirá, es así; de todos modos no deja de ser hermoso que nuestras vidas hayan podido durante tanto tiempo estar la una junto a la otra».

La esperanza

En 1991, la editorial Verdier publica *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, de Benny Lévy. Esta vez el secretario dará su versión de los hechos que rodearon no sólo su

relación con Sartre sino sobre lo que verdaderamente aconteció en la elaboración de famoso testamento del filósofo.

La metodología empleada por Lévy no es la más convincente de acuerdo con las exigencias de un centro de investigaciones científicas. El hecho de que se trate del pensamiento de un intelectual que no lee ni escribe impedido por su ceguera, y que sus dichos corran por cuenta de un tercero que lo graba y desgraba, confiere algunas dudas sobre la autenticidad de la autoría.

La garantía de que no estamos frente a una lisa y llana estafa, es que el mismo Sartre, públicamente, reafirmó que lo enviado al *Nouvel Observateur* en los comienzos de 1980, era la expresión de lo que efectivamente pensaba. Así se lo comunicó al director de la revista Jean Daniel.

Pero el argumento que le quedaba a los amigos de Sartre, así como a Simone, era que el filósofo a pesar de no estar de acuerdo con lo que se decía en el texto, no tenía ni las fuerzas físicas, ni la resistencia anímica, ni la paz interior, para oponerse al ímpetu de un hombre joven que creía estar llevando a cabo una tarea mesiánica.

Nunca se llegó a la verdad, porque quien se ausentó del convite para dictaminar el juicio final, murió. Pero si bajamos un poco la guardia y nos abstraemos de querer ofrendar a la posteridad una imagen idéntica de sí misma del filósofo, quizás podamos contar una historia sin fijarla con una máscara mortuoria.

Es increíble que Sartre cuya ontología afirmaba que el Hombre (Sartre siempre escribió «hombre» y no «ser humano») se define por ser una conciencia proyectada, y que a pesar de su deseo de ser —o de «ser todo» como afirmaba su criticado y burlado Georges Bataille—, no sea, resulta increíble, decíamos, que este «no ser» haya sido encarnado en vida, que perdure como póstumo. Lo que

define al hombre es el «ser para sí», y este «para», no puede colmarse, es un hiato, una fisura, que sólo la muerte puede suturar.

Son los otros, decía Sartre, la mirada póstuma de los otros, la que puede cerrar la beancia y definir a un hombre. La existencia precede la esencia es el *leitmotiv* de la filosofía sartreana; el hombre es lo que hace, no es, y su hacer es tangencial a su vida.

Pero con Sartre este «para sí» no sólo lo acompaña hasta el último de sus días, y en su testimonio final, sino que pervive hasta hoy.

Sartre ni siquiera es, aún muerto.

La prueba está justamente en este último legado. Lo que le permite Lévy a Sartre, es perderse, es decir, a no confirmar su verdad, seguir dudando de sí, aunque si bien es cierto que el filósofo llegó a pensar contra sí mismo, en realidad, nunca se contradijo.

Volvió hacia sí tratando de rellenar huecos de teorías anteriores, incorporando nuevos elementos e integrando partes hasta lograr una unidad global. Su ambición era totalizadora, y el trayecto emprendido debía ser destotalizador.

Dicen algunos lectores, como Bernard-Henri Lévy, que Sartre se dio cuenta en la *Crítica de la razón dialéctica* que había perdido su batalla contra Hegel. La dialéctica hegeliana también dibujaba un camino «progresivo-regresivo» hacia el triunfo del espíritu absoluto, que en el caso de Sartre culminaba en el reconocimiento fraternal del hombre por el hombre.

Pero mientras Hegel veía confirmados sus vaticinios al ver pasar por la tierra de Prusia a Napoleón montado en su corcel, Sartre ni con Stalin ni con Mao pudo concretar sus deseos. Por el contrario, la totalización destotalizada por la

praxis de hombres libres unidos en grupos en fusión, culminaba en un desastre.

El camino progresivo-regresivo no era más que una hermenéutica para leer a Flaubert, que además no podía sino quedar inconclusa, pero no era aplicable a la historia. Por un lado porque en Sartre no hay origen como en Hegel, no se parte de una identidad sino de una fracción, el hombre partido no puede tener sino una conciencia desdichada, pero, por otra parte, porque además se quedó sin final. La lucha continúa, y los fracasos también.

Benny nos habla de la violenta reacción de los sartreanos en el momento de la publicación de lo que definió como «conversaciones». *L'espoir maintenant*, el título de sus diálogos, «la esperanza ahora», era casi una provocación. Sartre nunca había sido un hombre de fe, sino de combate. La afirmación de que el marxismo era la filosofía insuperable de nuestra época, no se basaba en una creencia sino en una verdad.

La explotación del hombre por el hombre, el colonialismo y el imperialismo no eran maldiciones sino una presencia material. Sartre no «esperaba» nada sino que acompañaba y se solidarizaba con la lucha efectiva de los hombres por su liberación, y el socialismo revolucionario era un hecho histórico. Además era ateo, no sólo ateo, sino que hizo del ateísmo la condición *sine qua non* de su moral.

Lévi dice que fue Sartre quien insistió que fuera subrayada la palabra «esperanza». La dimensión de futuro le era esencial y no quería renunciar a ella. Su asistente nos dice que Sartre le había enseñado que los pensamientos del ayer no contaban. Que en esa cuestión no importaban las fidelidades. Había que reencontrar la dimensión del «*cogito*», de la instancia desde la cual todo se pone en tela de juicio y se vuelve a comenzar. También rememora el *Fedón*, en el que se habla del nacimiento del alma, del poder

desligarse de intereses y pasiones, de retrotraerse en sí mismo y del cuidado de sí.

Por eso Lévy relaciona la actitud de Sartre con lo que Michel Foucault llamaba «ascesis».

En este libro, Sartre dice algo que causó conmoción entre sus amigos de toda la vida, sus seguidores y sus lectores: «Jamás conocí la desesperación, y nunca tuve angustia». La reacción melodrática, casi escandalizada, de sus allegados, desde Simone a Olivier Todd, no se entiende por su ingenuidad.

El filósofo siempre fue un optimista explícito. Lo mostró día a día. Le gustaba comer, beber, fumar, las mujeres, estar con amigos, escribir, leer, viajar, conocer gente, drogarse, tener su lugar propio, estar cerca de su madre, tener lectores, ser reconocido, y asegurarse la eterna compañía de Simone.

¿Cuál es la sorpresa? ¿En que su filosofía hable de la angustia, que sus obras teatro nos muestren que el infierno son los otros, que ponga en escena el cinismo de Goetz, que describa la viscosidad de las cosas en la atmósfera de *La náusea* y que todo esto contradiga su buen humor…? ¿Debía estar con un respirador artificial que le insuflara al aire que le faltaba a su terrible existencia?

Que algo así lo pensaran los lectores y las juventudes de la década del cincuenta que creían que el existencialismo se distingía por una actitud rebelde, pesimista, transgresora, vestida de negro, emulando las poses de Juliette Greco y fumando a lo Serge Reggiani, vaya y pase. También en nuestro país los «jóvenes viejos» vivían su aventura en Villa Gesell y las playas eran testigos de alguna copulación concretada al amanecer después de una fogata con guitarreada y su correspondiente mediodía culposo y desesperado.

¿Pero qué tenía que ver Sartre con eso? Su moral atea, carente del espíritu de seriedad que le hubiera permitido refugiarse en valores de alta gama como el ahorro, la familia o la honestidad, no lo tiraba a una zanja, por el contrario, parece que lo alivianaba.

Nada raro hay en esto. Los filósofos no siempre se confunden aunque nos confundan. No hay vidas filosóficas calcadas sobre los escritos. Puede haber casos en que la vida y la obra se superpongan sin restos. Pero la filosofía no es un manual de buena conducta, no corresponde a una pastoral. Se juega en el pensar, y el pensamiento no sólo es parte de un acto vital, definitivo para la supervivencia, sino que es un oficio.

Su impulso inaugural tiene que ver con la decepción si de creencias se trata; del miedo si de protección también se trata; de conquista si de deseo se trata. Pero la filosofía no tiene que ver con una expectativa ingenua para quien piensa que si la angustia es correlativa del derrumbe de los ídolos, o si la existencia se define por el absurdo al no tener garantías divinas, entonces, para volver a Camus, habría que suicidarse… ¡no! Y menos cuando se tiene salud y ganas de escribir, amigos, viajes, dinero y mujeres.

Sartre no necesitó defenderse, se relaja, deja de creer en sí mismo, no le interesa dar cuenta de que efectivamente es un notorio escritor llamado Sartre. Está en un momento en que sí, esta vez sí, siente que se cumple lo que escribió y fue citado innumerables veces, la de ser uno más entre los hombres. Sólo que lo hace frente a un secretario que cree que están viviendo un momento profético.

Desde mi punto de vista esta escena final de la vida de Sartre, al menos en este último testimonio, muestra el encuentro entre un hombre que baja y otro que sube, entre un hombre célebre que renuncia a serlo, y otro que tiene toda la disposición de estar en el umbral de lo sublime.

Pero la palabra encuentro no refleja ninguna coincidencia ni acuerdo, no es más que eso, un encuentro en el que el filósofo se despide, como lo hace un verdadero filósofo, sin certezas, frente a un aspirante a rabino con sus nuevas y definitivas verdades.

Sartre dice que el tema de la angustia era dominante en la filosofía en momentos en que elaboraba sus textos de filosofía existencial y fenomenológica. Kierkegaard y Heidegger hablaban de eso. «Se trataba de palabras y temas que para algunos tenía alguno viso de realidad. Por eso quise tomarlas en cuenta en mi filosofía.»

¿Quién es Sartre? ¿El ensayista fulminante que derriba a bienpensantes como en sus textos del cuarenta, esa navaja que va al ras y deja un paisaje pelado? ¿O este señor desaprensivo, tan distante de su pasado que lo ve con el telescopio invertido por el que todo le parece tan mínimo?

«Nunca pensé que mi existencia era un fracaso, sí lo pensaba para los otros a quienes veía errar el camino una y otra vez; pero en mí sólo veía logros.»

Un hombre sin vacilaciones, que repite que nunca le importaron sus contradicciones, y que más allá de sus alternancias «creía seguir una línea de continuidad».

Sartre no quiere seducir a nadie, la imagen que da de sí no es atractiva, salvo para los que creemos que nos dice algo que va más allá de esta aparente y regalada apatía. Sus compañeros de toda la vida no quieren a este Sartre. Fue un maestro, el filósofo más notorio en vida de la historia de la filosofía, un nuevo Sócrates, un irreverente, rebelde, bastardo, irrecuperable intelectual que jamás bajó los brazos. Un padrino de juventudes revolucionarias. ¿Quién es este anciano que dice que siempre fue feliz, autoconsentido, indiferente a sus posiciones cambiantes y a sus contradicciones, y vanidoso? ¿Fracasaban los otros y él no? ¿Y el lema del existencialismo que nos decía que toda vida es

un fracaso?

Respecto de la esperanza, algo hay que decir sobre el tema en un testamento que Sartre como Lévy rotulan con ese nombre.

El filósofo reconvierte la habitual acepción de la palabra con sus connotaciones morales y religiosas, en un atributo de la acción. De toda acción. Asume un modelo conductista. Sostiene que cualquier acción que se emprenda supone la realización de su cometido. Confiamos en la concreción de nuestro intento. «Por lo que no creo que se trate de una ilusión lirica, sino parte de la naturaleza de la acción».

No es una broma o una salida humorística, aunque lo parezca. Los filósofos de la escuela analítica anglosajona han reflexionado, y mucho, sobre las relaciones entre la creencia y la acción, una vez que el gran filósofo Kant, a través de su Crítica, y de la Dialéctica Trascendental, sostuviera que las ilusiones son parte del funcionamiento necesario y objetivo de la racionalidad.

Por lo que creer es necesario, y, si lo es, resulta imposible pensar una conducta humana sin el agregado de esta apuesta imaginada. ¿Y entonces qué? ¿Qué consecuencias produce esta idea cuasibanal de que nadie hace algo si supone que es inútil acometerlo, cómo se lo asocia con el opio de los pueblos, con el mesianismo, con el apocalipsis, con la redención final, con las utopías, con la fraternidad universal, o con que la Virgen se me apareció el domingo pasado? Ninguna consecuencia y menos una asociación.

La palabra esperanza se convierte así en un enlatado de *cornbeef* compuesto por vaya a saber qué. Spinoza decía que la esperanza es una pasión triste, Nietzsche afirmaba que «no hay que creer en lo que uno piensa», y Foucault cuando hablaba de la *parrhesía* se refería a la relación que se tiene con el propio pensamiento de parte del sujeto de la enunciación. Este vínculo es lo que denomina el sujeto del

enunciandum. Esta relación puede ser de corte directo y frontal, estratégico, epileptoide (viscoso), pusilánime, angustiante, rabioso, maníaco, salvacionista, atemorizado, en suma son varias las relaciones a establecer con el propio pensamiento ya sea como intelectual orgánico, en un contexto de confesionario, ante un juez o en la Nasa.

Fraternidad y terror

Sartre no quiere desesperar. Les dice y vuelve a decir a sus amigos que le quedan cinco o a lo sumo diez años de vida. Morirá cinco días después de la entrega del texto. En esos días con la palabra testamento parece jugarse con las últimas palabras y no le es fácil encontrarlas.

Lévy le oficia de báculo pero además de guía. Sartre quiere desenganchar dos palabras que se le juntaron en los últimos años: fraternidad y terror. Suprimir el terror y conservar el ideal de fraternidad universal. Lo que exigiría rodar *Volver al futuro IV*, con Sartre y Lévy en los roles principales, y ubicarlos en las calles de París en los comienzos de la década del setenta del siglo XVIII. El guion debe estar basado en documentos históricos.

Lo imagino así: estamos en setiembre de 1793, y los dos son parte del Comité de Salvación Pública que promulga una serie de medidas revolucionarias como el tuteo obligatorio, el acortamiento de plazo de un nuevo casamiento luego de un divorcio, la distribución de las tierras del episcopado, la fijación de precios máximos para los productos de primera necesidad, la abolición de los títulos de nobleza, el fin de la esclavitud, la supresión de los latifundios, la persecución de los hipócritas, la conmeración del día del Ser Supremo y de la Razón.

Fraternidad y terror. Se discute la cantidad de ajusticiados que produjo esta política, unos dicen diez mil, otros treinta mil. Sartre y Lévy que saben lo que ocurrió después,

intentan que la frase de Robespierre no se concrete: «El terror no es más que la justicia rápida, severa, e inflexible».

Los dos serían testigos del golpe de Napoleón seis años después, el 18 brumario (9 de noviembre), y esta vez, ampliando el dicho de Marx, tratarían que lo que fue una tragedia en 1799, y medio siglo después una farsa con Luis Napoléon, se reconvierta en un gran puerta celeste por la que atraviesa un rayo de luz.

La luz de la esperanza, y fin de la película.

El secretario acompaña a Sartre en lo más fácil. Hay verdades sartreanas que han quedado en la memoria colectiva, hasta en la del mismo Sartre. Su lucha contra el espíritu de seriedad, como decimos los porteños: «el no creérsela», no andar con blasones por la calle y menos la de bastardos o perdedores para seducir con la melancolía. No sólo los ganadores son atractivos.

¿Cómo llegar a ser valiente, cobarde, sincero, bajo el modo del «no ser»? La búsqueda de la negatividad purificadora y fecunda. Así Lévy bautiza la empresa existencial de su maestro a la que califica como una eidética de la mala fe elaborada de acuerdo con la impronta de una teología negativa.

El problema radica en que cuando se habla de esperanza, el no ser, no alcanza. No desesperar no es suficiente. Sacarse el ropaje y las máscaras sociales tampoco. No convertirse en una «personalidad» menos. Eliminar la categoría de «artista» y los prestigios culturales, no conducen a nada. Rechazar el premio Nobel es más noble que aceptarlo.

Lévy quiere guiarlo a Sartre por el camino de la positividad. Es la historia del *Fedón* pero contada al revés. Es el discípulo el que sabe del viaje del alma mientras el maestro en el fin de sus días ignora la superación espiritual. Sartre le da la mano a su asistente y confía en él.

Esta escena va bastante más allá que el populista «maestro ignorante» que reseñó Rancière.

Lévy se detiene en una conferencia de Sartre del año 1965, en la que habla del nombre de «Hombre». Allí afirmaba que cada persona es un hombre y resalta que las colectividades se definen por su humanidad. No es una perogrullada, es concebir el nombre de Hombre como un fin último. Lo que Lévy denomina «adamología» y que le produce una cierta alarma. Dice que es un riesgo que la finalidad de la existencia tenga ese nombre.

Por lo que supone otro.

Sartre fue un filósofo humanista, pero no a la manera renacentista. No fundamenta la esencia del hombre en el ideal del poder. Aunque nos diga que no hay más que Él en el planeta Tierra. Dice que sólo las acciones y el hacer definen la existencia del hombre, pero a veces se muestra como un humanista de acuerdo con una antropología por la que un sujeto trascendental sienta las condiciones de posibilidad de toda acción humana. Foucault lo ataca por ese lado en *Las palabras y las cosas*. Tampoco es un humanista moral que hace del hombre la encarnación de una razón práctica que se plantea fines que trascienden el mecanismo natural. No obstante, a veces no es más que eso cuando dice que estamos condenados a la libertad de elegir, salvo que nos refugiemos en la mala fe de las circunstancias atenuantes. No es un humanista que hace del hombre una imagen semejante a un ente superior. Jamás lo admitiría, pero como una torre de Pisa, surge una tendencia a la que su asistente lo inclina de a poquito hacia la trascendencia y al mesianismo. Además, sumado a estas ambigüedades, es un humanista en una doble acepción.

En sus obras fenomenológicas hace de la conciencia y de la libertad, dos rasgos definivos que caracterizan al ser humano. Se acerca a Kant por el lado de la moral, pero no es

una razón universal la invocada sino una conciencia desgarrada. Por lo que combina el ideal kantiano con la conciencia hegeliana. Un batido filosófico al que se espolvoreará con una dosis de subjetividad kierkegaardiana.

Esta es la primera receta. La segunda se origina en Marx, en un marxismo de juventud, la de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, que sostiene que el hombre se define por el trabajo, es decir por la praxis, y que la sociedad capitalista aliena su esencia para presentarle un mundo del revés: fetichismo de la mercancía y dioses en el cielo. Pasividad del hombre.

Juntamos a las dos, y nos da un flan lechoso y sin gusto. Una *crème brûlée* fallada. Todos los hombres del mundo se reconocerán entre sí como seres activos, fuerzas de trabajo creativas y libres, y cooperarán todos con todos para que los más débiles no sufran y para que los más fuertes gocen sin dañar.

Agregamos a Kant y Hegel a Rousseau, sin olvidar a Descartes, que para Sartre fue un filósofo valioso por su idea de un *cogito* arrasador que vuelve a la nada, a pesar de conservar el gran Ser en el alma por razones de época.

En suma, se trata de un humanismo gastronómico y filosófico para —como decía Lévi-Strauss— costureritas. Un engrudo dulce. Desprecio que pone por escrito tanto en *Tristes trópicos* como en *El pensamiento salvaje*.

Cuanto más leemos las degrabaciones de Lévy y los textos que comentan los diálogos con Sartre, se multiplican las referencias a la historia de la filosofía y se cruzan los acercamientos y las diferencias entre el filósofo y dos mil años de tradición.

La filosofía de Sartre es desdoblada y plegada en sus diferentes fragmentos, se la hace discutir consigo misma, se yuxtaponen frases de *La náusea* con *El idiota de la familia* o

los *Cuadernos de la moral* con *La crítica de la razón dialéctica*, y así continúa con un sinnúmenro de ejemplos de un inacabamiento más que prolongado. Desborda un gran caudal de pensamiento sartreano que no termina de volcarse de tanto que se recoge a sí mismo. Lo hace bajo la conducción de la lupa de un lector memorioso, que cumple al mismo tiempo las funciones de un secretario especializado en bocetos.

Todo resulta un esbozo inconcluso compuesto por verdades parciales que muchas veces se desdicen entre sí, otras olvidan lo escrito en otras páginas o textos. La escritura sigue el compás algo enloquecido de una manía de llegar a buen puerto a la manera del capitán Ahab a quien se lo llevó puesto la ballena, o Benny Lévy.

El filósofo es un testigo más pasivo que activo del ímpetu de su asistente por salir del mismo atolladero que él mismo creó. La misión de conducir a quien considera el filósofo más importante del mundo moderno para darle un sentido final a su obra, aportar claridad a un cúmulo de pensamientos de un pensador que escribe al ritmo de tubos de pastilla de «corydran», inmovilizar a un escritor al que no le importaba documentarse si eso interrumpía su escritura febril, es algo así como un sinsentido.

Sartre ciego e inmóvil, se deja llevar, y colabora con el proyecto, no tiene nada que perder.

Esta historia relatada por Lévy en *L'espoir maintenant*, *On a raison de se révolter: une chronique des années 1970*, *La cérémonie de la naissance*, *Pouvoir et liberté*, *Le nom de l'homme*, tiene la fascinación de un cuento fantástico en el que el muñeco se desprende de su patrón ventrílocuo, y se venga con una inversión de roles.

Sartre comienza a deletrear como puede el pensamiento de Lévy, que en pleno proceso de ebullición tampoco se encuentra a sí mismo. Y no lo hace porque el camino que

ambos emprenden es el de hallar un nuevo relato totalizador y trascendente que se deje jibarizar para entrar en el envase fenomenólogico-marxista de Sartre; y un doble candado que se cierra cuando el ateísmo del filósofo debe ingresar a los codazos en el judaísmo rabínico de Lévy.

Tamaña empresa elaborada día a día durante seis años, llega a un atolladero repetitivo, en el que las referencias a la propia obra sartreana, se cruzan con líneas de argumentación de una ontología comparada que va desde Parménides a Heidegger.

Pocas veces Lévy remite el pensamiento de Sartre al de sus contemporáneos, en especial los de la generación más joven, a pesar del conocimiento que el asistente tiene de sus obras. Pocas referencias a Foucault por la publicación de *Vigilar y castigar* a mediados de los setenta, para oponerle a la idea del panóptico y su visión de un poder siempre constituído, una idea sartreana de resistencias, sublevaciones y poderes acéfalos. Pero son referencias en las que Sartre no participa ni se entera por ser elucubraciones de su escriba.

No es parte de este tipo de reflexiones, porque Sartre no ha leído las obras de Deleuze, Derrida o Foucault, nada podía distraerlo de su empresa de llegar a «totalizar el proceso de destotalización de la vida de un hombre y una época».

Una vez que la locomotora conducida por el asistente se queda sin frenos y con destino incierto, descubre una ultima estación, en la que los dos pasajeros podrán apearse por un momento. Es el momento de la aparición de Émmanuel Lévinas, que Sartre tampoco lee, pero que su asistente elige como su nuevo guía filosófico, para dar lugar, según Bernard-Henri Lévy en su *L'esprit du judaisme* de (2016), a un procedimiento que juzga milagroso: el «implante», así lo dice, del cerebro de Lévinas en el de Sartre, cirugía mayor llevada a cabo por esta especie de neurocirujano ontológico

que se constituyó en la sombra del filósofo.

Pero es difícil hablar de una manipulación. Si Sartre hubiera estado convencido de su pensamiento, y seguro del camino emprendido durante cuatro décadas de escritura, la historia hubiera sido otra. Ni la ceguera ni sus problemas físicos tenían que obligarlo a revisarla en su totalidad y mirarla con distancia e incredulidad, hasta con el desinterés de un filósofo en retirada.

¿Y si consideramos que la ceguera, la invalidez, el deterioro físico, la depresión anímica, crearon la condiciones para que se entregara sin resistencia a la revisión de su obra y a aceptar cuestionamientos que en otra circunstancia y condición, no lo hubiera hecho?

Pero le quedaba un resto de vitalidad y sentía la necesidad de darle un sentido a un legado, y ordenar su obra de acuerdo con esta finalidad. Lévy no lo manipula pero sí podemos decir que se aprovecha del temperamento sartreano de cuestionar todo y cuestionarse sin pausa, para meterse en los huecos gracias al conocimiento minucioso de la obra, y sacar del cofre lo que creyera conveniente. ¿Para qué? Para ver. Son dos ciegos, uno óptico, el otro intelectual, los dos se agarran de la mano y buscan una salida. Con el tiempo, Lévy le describe algunos nuevos pasajes que comienza a descubrir, y Sartre trata de imaginárselos. Con bastante vacilación y torpeza.

El punto de partida ellos ya saben cuál es. Se trata de la moral, la preocupación principal de Sartre. No acepta aislarla de la política. No tiene sentido imaginar una preceptiva moral, una ética de filósofo o de escritor, que sólo tenga ambiciones pedagógicas, didácticas o pretensiones ideológicas.

Es necesario pensar los fundamentos de una sociedad justa, una organización en la que no haya explotación de unos hombres por otros, y en el que la moral se dé por

añadidura, de un modo espontáneo, una forma de vida. Si los hombres son justos, ya no tiene sentido pensar en la justicia.

Nuevamente la historia de la filosofía tira de la ropa, y atrae hacia sí como si dijera «no me olvides». En este caso J. J. Rousseau es a quien hay que evocar cuando de edades de la inocencia se trata. Pero con el agregado marxista. Althusser, que tenía en la mira a Sartre y a su *Crítica* cuando elaboraba su marxismo científico, y su crítica del humanismo, en un texto sobre Rousseau, señala los desplazamientos que el filósofo ginebrino realiza para ocultar las llamas asociaciones parciales que dividen a la sociedad. Es decir, las clases sociales. Este ocultamiento tiene la función de llegar a implementar la voluntad general por medio de una promesa unánime que constituye una totalidad autosustentable de libertades mutuamente asumidas.

Pero si se analiza a la sociedad, como lo hizo Marx, en términos clasistas, no soslayando la determinación en última instancia de la economía, la universalidad deseada no se logra con un contrato entre todas las partes. Lo intereses la dividen.

Durante sus sesiones Sartre y Levy se dedican a leer juntos libros de historia de la Revolución francesa. Puede llamar la atención que no hagan lo mismo con la rusa de 1917 o la China, pero es en la francesa en donde pretenden focalizar el paso de la fraternidad al terror.

Es en ese pasaje en el que moral y política dividen aguas. Están inmersos en la trayectoria de Robespierre, en lo sucedido después de 1793, y en la figura de Napoléon, que Sartre disfruta cuando dice sonriente que el emperador de la Ilustración que plantó la tricolor en toda Europa era italiano.

Por el lado de los estudios históricos en los que Sartre ya se había detenido en la *Crítica*, llegaban a un *impasse*. Constataban el pasado pero no los inspiraba para el

porvenir. Entonces, se inicia un momento «mítico». Lévy le advierte a Sartre que corren el riesgo de repetir la maniobra platónica que al quedarse sin teoría recurre a una mentira piadosa.

¿Cómo hacer para que la idea de que todos los hombres son hermanos se haga realidad? Platón para lograr la universalidad dice que los hombres son todos hijos de Gea, de la tierra. Por un lado Lévy dice que una imagen asi puede ser analizada como una mentira piadosa, que tanto habla de la impotencia de su autor por enunciar una verdad, como la de creer que el resto de los hombres adoptará el mito como una verdad.

En *Pouvoir et liberté*, hay una nota del editor, Gilles Hanus, que cita a Lévy que en *Le meurtre du Pasteur*, dice que un pensamiento pertenece a lo mítico cuando «lo imaginario se comprende a sí mismo como lo real».

Vocabulario lacaniano que por el uso que hace Lévy no por eso captura los sentidos que el psicoanalista le da a esas dos palabras en su teoría. Citemos a Benny aunque no lo entendamos, dice en *Pouvoir…*: «Sartre, al escribir la *Crítica* "arroja" su pensamiento como si fueran dados. No "cree" en su pensamiento. El pensamiento verdadero le resulta como si fuera de otro. Pasaje de lo subjetivo a lo objetivo del pensamiento: se forma en lo subjetivo, luego se lo "arroja": en lo (el) objetivo. En ese lanzamiento: apuesta, juego, imaginario. La creencia reenvía al instante o a lo eterno. El pensamiento está en el tiempo. Rigurosamente histórico. Por lo tanto, no creamos (desconfiemos) del pensamiento. Rebelión contra el sometimiento al pensamiento».

La Madre Superiora

El estilo casi aforístico, o escrito con la brevedad de los antiguos telegramas, es usual en los textos en los que Lévy reproduce sus diálogos con Sartre.

No creemos que las palabras «arrojar» (*jeter*) sean una referencia a Mallarmé, si lo es, ignoramos el motivo de la asociación.

Intentaremos descifrar estos apotegmas: la creencia remite a la eternidad, el pensamiento a lo contingente e histórico. Si el pensamiento se convierte en creencia, entonces vuelca sobre lo imaginario, principio deseante, su concreción, principio de realidad. El pensamiento debe ser motivo de sospecha, no hay que creer en él, es decir, no hay que eternizarlo.

El acto de pensar es subjetivo, pero luego adquiere una forma objetivante en la que se asume el riesgo de todo juego y apuesta.

Lévy pregunta: «¿Cómo evitar que lo imaginario se comprenda a sí mismo como lo real? (intentamos traducir: que la liberación se convierta en totalitarismo)». Hemos dado un gran paso de la filosofía a la política. Sigue Lévy: «Es necesario revolucionar el imaginario y nuestra relación con él, apoyándonos en su carácter de provisorio (contra las eternizaciones): hacer que el imaginario siga siendo tal por reajustes sucesivos. Es cierto que no puede negarse el efecto de realización del imaginario. Pero lo que es necesario anular es la clausura de lo imaginario, su sobreimpresión sobre lo real (totalidad cerrada)».

Estas reflexiones parecen infantiles. Un cuento de hadas. Propone soñar con utopías, pero no realizarlas. «Reajustes sucesivos», ¿qué quiere decir? ¿Una elección por el reformismo que teme decir su nombre? La frase de Marx que habla sobre la necesidad de transformar el mundo y no sólo comprenderlo, ¿qué validez tiene? ¿A qué conducen estas generalidades que parecen meditadas con la parsimonia y la resignación de dos derrotados?

¿Podremos llamar a este «último encuentro» —como lo titularía Sándor Márai— el de dos derrotados, uno de los

cuales por ser joven busca una salida y el otro le sigue los pasos rezongando y sin esperanza?

Pero «esperanza» es la palabra a la que Sartre no quiere renunciar. Y aparece La Madre. ¿Qué sucede con esta Madre superiora que se les presenta a filósofos e ideólogos que impulsaban el paso de las armas de la crítica a la crítica por las armas?

Rozitchner, Camus, Merleau-Ponty y Sartre adoraban a su madre biológica, ¿será por eso que pueden sublimarla y hacer de ella una entelequia monárquica? Me refiero a Rozitchner, Sartre, y también Lévinas.

Ni Camus ni Merleau extrajeron consecuencias teóricas de la maternidad.

¿Cómo llegamos a la fraternidad sin terror? ¿Cómo hacer para que el proceso mimético que describió René Girard, no se fagocite a los semejantes y que la especularidad no se convierta en crimen?

¿Habrá que comerse al Padre? Pero, de acuerdo con Freud, es lo que hacemos desde siempre.

La ceremonia del nacimiento, así la llama Lévy, le hace decir a Sartre: «Para cada uno el nacimiento es el mismo fenómeno que para su vecino, de un cierto modo, dos hombres que hablan entre sí, tienen una misma madre».

Es imposible refutar este pensamiento porque ni siquiera es un pensamiento, es una suposición antojadiza de un mundo inexistente. El infantilismo en filosofía es paralelo al cúmulo de saber. No existe una humanidad que piense de este modo, salvo, quizás, en la mitología de aborígenes del Altiplano. Es cierto que Sartre suponía que nosotros somos subhumanos habitantes de una antehistoria, pero entonces no hay una autocrítica a la idea de una Historia por venir una vez la humanidad redimida. Sartre y Lévy dicen que es necesario terminar con el mito de la Gran Noche (*Le Grand*

Soir), la gran ruptura.

Si somos subhumanos, Nietzsche tenía razón con el anuncio del Superhombre de Zaratustra, aunque no lo veía parte de una fraternidad universal sino como un solitario hacedor.

La Madre es la que evita que la hermandad universal termine en el terror. ¿Y la Madre superyoica? Esa que se le aparece a Woody Allen en su mediometraje, que lo juzga y lo sentencia con su inmensa cara montada en una nube. ¿Y la Madre castradora? ¿La de Melanie Klein? ¿La de Jean Genet que de acuerdo con Sartre lo pare como a un excremento?

Lévy dice que Sartre quiere pensar la fraternidad como un fenómeno originario. Otra vez Rousseau. Insiste en que el nacimiento es el mismo fenómeno para todos. ¿Y eso? Es inevitable que la lectura que hacemos del supuesto testamento de Sartre, sea discutido en audiencia pública. Al no estar presentes ni él, ni su asistente, ambos muertos, interpelamos a los textos. Repetimos: ¿y eso?

¿Por qué no decir que en lugar de nacer, morimos todos del mismo modo? Cuando Sartre profesaba el existencialismo en su etapa triunfal, afirmaba que cada hombre muere solo. Ahora nos dice que todos nacemos juntos. ¿Será este el logo de la esperanza como el anterior el de la angustia?

Sartre dice que no se trata de la madre empírica sino de una idea por la que todos pertenecemos a la misma especie. Agrega que hay que recuperar la idea tribal y clánica de la unidad matricial. Todos hemos sido engendrados por el mismo Animal (*Bête*).

El mito ha sido inventado, dice el filósofo, los hombres no sabían que lo inventaban. Se sintieron originariamente hermanos sin sentirlo por un mito previo. Fue al revés. El

mito fue posterior al sentimiento fraterno.

Dice Lévy que dice Sartre que hay que recuperar la idea de «don» por la que la fraternidad es una relación práctica y efectiva. Sostiene que no habla desde un plano mitológico ya que la relación entre un tú y un yo, es real. Habla de una experiencia que para ser auténtica necesita de la realización del Hombre.

«Hay que encontrar un fin último», reflexiona el filósofo, es decir, un momento en que la moral no será más que el modo de vida de los hombres. Pero, reflexiona, si fuera posible descartar todo pensamiento sobre el fin… «entonces, ¿para qué vivir?».

Lévy sugiere recordar la respuesta de Spinoza: por los honores y las riquezas. La misma receta, agrega el asistente, que la del actual Estado liberal. Pero sabemos que el filósofo holando-sefaradí lejos estuvo de buscar esa doble vía regia de la felicidad. Preferió el anonimato y la pobreza. Fue un excomulagado que vivió en una situación de semiclandestinidad.

Pero Lévy señala que la preferencia de Spinoza por el Estado liberal, se debía a que imaginaba una sociedad en la que la beatitud del sabio pudiera estar asegurada. La condición de beato que es a la vez un erudito, conviene a una antiquísima tradición de la filosofía que creyó que el conocimiento nos da la felicidad, medida en términos de autonomía frente a las pasiones e inmunidad ante el dolor de la vida.

Y así como Aristóteles decía que el filósofo debía desantenderse de los negocios de la vida y dejarlos en las manos de un administrador de sus bienes, un estado político liberal podría asegurar la misma tranquilidad al filósofo del siglo XVII.

Lévy desestima finalmente la posición de Spinoza por

elitista, por considerar que la religión y las escrituras son para la plebe ignorante, y que su preocupación por asegurarse una vida tranquila no hace más que sacralizar a la política una vez despreciada la religión.

Al menos, esta vez, no acusa a Spinoza de traidor al pueblo judío como lo hizo su maestro Lévinas, y los «*parnassim*», o notables de Holanda que lo maldijeron mediante el decreto de expulsión. La hermandad universal que ansían Sartre y Lévy es un ideal anarquista. Buscan que la humanidad se organice «sin poder», lo que los dos llaman sin el Tercero, que mira desde arriba como un Vicario inclemente. Se preguntan cómo hacer para que un grupo en fusión no se osifique y para lograr que «la conspiración de los iguales» disuelva las figuras de la autoridad.

Para que la palabra Vicario evoque un peligro a un hombre que decide abrazar la formación rabínica, quien al mismo tiempo unge a la figura de Moisés como la de un conductor supremo, exigirá más de una pirueta argumentativa. Es el caso de Benny.

Moisés, es cierto, guía a su pueblo, pero renuncia al goce de contemplar la tierra prometida. No es otro al camino del filósofo rey de Platón, que una vez que accede a la luz, decide volver al mundo de las sombras para convivir con los hombres encadenados. O la renuncia del Buda a la liberación eterna mientras hubiera sufrimiento en la tierra. Aquellos seres fundantes se sacrifican por la humanidad, entre los que se cuenta también la pasión de Jesús que redime a todas las criaturas.

En *La cérémonie de la naissance*, 2005, Lévy recopila sus conversaciones con Sartre, en respuesta a *La cérémonie des adieux* de Simone de Beauvoir, nos dice que con Sartre buscaban una respuesta al deseo de «humanizar a la multitud» (*comment humaniser le nombre?*). ¿Cómo darle títulos de nobleza a una multitud degradada desde el

nacimiento de la filosofía?

El deleuzianismo de Negri y Hardt y sus sucedáneos se encargarán del tema en los años que vendrán, aunque lejos de la perspectiva de nuestros dos pensadores relegados y olvidados en un departamento frente a la estación de Montparnasse.

Esta presencia del Vicario o Tercero le recuerda a Lévy al personaje de *La náusea* que desde la ventana mira pasar a los transeúntes, y remite también a otros personajes de la novelística de Sartre convertidos en pasatistas, indiferentes al mundo, indoloros a todo y desesperados a la vez.

Este personaje tercero también evoca la importancia de la mirada en la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*, la mirada del otro que nos congela, y nos avergüenza.

El sentimiento de culpabilidad tiene que ver con la mirada del otro, pero dicen «vergüenza», el sentimiento que es casi una sensación que ni siquiera alcanza la interioridad, que se plasma sobre la piel y nos sonrroja. La vergüenza definida por Marx como un sentimiento revolucionario, y que filósofos liberales como Richard Rorty consideraban vital para la educación sentimental de una humanidad encerrada en sus propias defensas y bienestar.

La mirada de «otro», tremenda palabra filosófica, alteridad que en la tradición francesa no cesa de escribirse con mayúscula, ya sea en Lacan, Lévinas, o en comentadores que lo asocian a la filosofía desde Platón.

Aquí se trata de que los unos y los otros dejen de ser una multiplicidad de conciencias convertidas en una serie numérica, y que logren sintetizarse en una totalidad decapitada, sin jefe ni vicario.

Sin embargo, esta acefalía puede retornar en una forma de espectro, de un modo fantasmático, y acechar a una humanidad que disfruta de su transitoria orfandad. Una

causalidad metonímica que Lévy define como «los ratones bailan mientras el gato no está». Fue el gran invento filosófico de la década del sesenta.

Lévy se zambulle en uno de los juegos de lenguaje más conocidos de la filosofía que consta de sólo tres piezas que llegan a producir infinitas combinaciones: lo Uno, Lo Otro, Lo Mismo.

El otro que yo, es también lo mismo —en especial si tenemos a la misma madre superiora— una mismidad que en tiempos de escasez se nos presenta como un enemigo, un contra-hombre.

Pero si la escasez se convierte en abundancia, las dos presencias disrruptivas que impiden la hermandad se disuelven. El gran otro despótico es derrumbado, ya no se lo necesita para conjurar la amenaza de la secesión, de la conspiración o de la guerra civil; la mirada panóptica dará lugar a una lengua compartida y fraternal.

Ya no tendrá lugar en la tierra ese personaje que Sartre detesta, el «salaud», que los diccionarios francés-castellano no saben cómo traducir: sinvergüenza, bastardo, rufián, cabrón, hijo de puta… y que desde nuestro punto le conviene el argentinismo «sorete».

Sartre lo define como un personaje confeccionado por «nuestra sociedad de mierda», es decir, una sociedad en la que ser «jefe» es el ideal, y que el elegido ha sido criado con el derecho a la jefatura desde su infancia.

Cree que tiene el derecho de ser como es, el espíritu de seriedad lo legitima, y está persuadido que ha nacido para mandar (la «Infancia de un jefe», es uno de sus mejores relatos).

Lévy dice que Sartre tiene la intención de rescatar la idea de reconocimiento recíproco en Hegel, para amagamarla con la de «revolución». Con lo que intenta llevar a cabo, así lo

afirma el asistente, un acto que denomina «imposible»: que la experiencia originada en una Idea no se deforme en un mito. Que la unidad de todos no se degrade en un objeto consolidado, sino que sea una experiencia ideal en libertad.

Gracias a su profundidad, la Idea sostiene a la comunidad de los hombres, abarca el presente, y garantiza el lazo de unión en una comunidad transhistórica con los hombres del futuro.

Pero, dice Lévy, si queremos asegurarnos que esa «profundidad» no desaparezca, ¿en dónde se encuentra el pueblo que la exija y realice? ¿En dónde está el pueblo del Libro?

Esta ceremonia del nacimiento de la que habla Lévy, no sabemos si es la del nacimiento de un nuevo Sartre mosaico, bautizado de acuerdo con el ritual de la antiquísima religión, o la de su asistente, que se hace acompañar por un filósofo ateo, desencantado con su tiempo, sin estar adherido a su obra, enfermo, débil, gastado, despojado de sus estimulantes, impedido de realizar el acto que llenó de sentido su vida, y que muere días después del legado que acuerda en publicar en una revista de izquierda.

Las insistentes revisiones de las *Reflexiones sobre la cuestión judía* que hace Lévy con Sartre, es el hilo que los lleva a interrogarse sobre la novedad civilizatoria que introdujo el pueblo judío en la historia.

Ya no hablan de una religión sino de una civilización, y, con la firmeza de Lévy, pretenden definir la mutación producida por el pueblo del libro. Por un lado, desmienen la idea de Hegel que los judíos al no tener un Estado y carecer de una instancia política, no pueden conformar una nación. Para el filósofo alemán son un pueblo sin destino que se disolverá en el tiempo. Spinoza con anterioridad, tampoco le daba una razón de ser a un pueblo sin Estado.

Pero la historia desmintió todas estas predicciones. Los judíos desterrados, errantes y con siglos de diáspora, no sólo sobrevivieron sino que crearon una cultura riquísma. Lo hicieron alrededor del Libro. El Antiguo Testamento fue la tierra de los judíos, y la sembraron y labraron durante centurias con comentarios, discusiones, rituales.

La Sinagoga era el sitio en donde la congregación cumplía la ceremonia de la lectura. Este hecho de una perdurabilidad inexplicable, que ni siquiera las expulsiones, las inquisiciones, los pogroms y los genocidios pudieron evitar, anular o borrar de la faz de la tierra, no es un hecho político. Es otra cosa, es algo más, es un acontecimiento espiritual.

No todo es política, la misma historia del pueblo judío es la demostración de que hay algo más que la política que congrega a los hombres, otro ideal que el de un estado o una utopía política, que los una. Por lo que la palabra «esperanza» puede ser reciclada; la epopeya hebrea muestra que el sentido de la vida no se agota en una lucha política contra la injusticia tal como lo ha concebido el pensamiento occidental.

Sartre había sostenido que el marxismo es la filosofía insuperable de nuestra época. La filosofía de Marx había llevado a cabo el diagnóstico preciso de la marcha de la historia, y explicaba con el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, la condición humana.

Pero el desencanto de lo que ocurrió en el mundo en la URSS, la Revolución Cultural china, lo sucedido en Camboya, el Gulag y la persecución de los disidentes, le mostraba a Sartre la realidad de ese binomio que lo desvelaba: fraternidad-terror.

Por eso junto a Lévy se dedicaron a estudiar algunos libros de historia que los instruyera en lo que consideraban el origen de la desviación que convirtió el deseo de justicia en ajusticiamiento.

A pesar de que Lévy dice que no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, y que los olvidados de la tierra se sublevan y no nos permiten olvidar el llamado revolucionario, reconoce que la voluntad revolucionaria para nutrirse a sí misma, se convierte en un maquiavelismo.

Los revolucionarios no pueden evitar la creación de un sistema que asegure su poder, y necesitan del enemigo para reforzar y consolidar sus estructuras. Les es imprescindible la agresividad y la hostilidad de un conspirador para continuar la revolución, y de este modo se convierte en una operación perversa.

El ideal revolucionario habla de una finalidad transhistórica, el sueño de una sociedad en la que reine la justicia, en la que las necesidades estén satisfechas, en la que haya abundancia y no exista el poder. Pero, lo que Lévy llama «las técnicas de la acción» —otro modo de llamar a los «medios» empleados— constituyen un problema.

Es el momento que emerge una palabra que provocará escándalo entre los allegados a Sartre, y que mostrará a impronta de su asistente en el camino que recorren: mesianismo.

La esperanza en un tiempo mesiánico reciclará la idea de revolución con un nuevo contenido.

Acaso estamos describiendo la historia de una usurpación? ¿Simone tenía razón? ¿Quién es este Sartre que habla de mesianismo y de esperanza?

Lévy rechaza todo tipo de imputaciones ya que no hace más que transcribir sus conversaciones. Nada tiene que ver con las acusaciones de un grupo que pretendía cercar al filósofo y en nombre de la salud internarlo en su propia casa muerto en vida.

Lévy cita unas palabras de *Les mots*: «Quise vivir en pleno éter, entre los simulacros de cosas aéreas... Hasta que hizo

falta que me calzara zapatos con plantillas de plomo».

Sartre volvió a tierra con su idea de compromiso político, el de un escritor que no quiere hacer una moral de literato, no quiere jugar al comediante, sabe que no debe ignorar que vive «el tiempo de los asesinos», en el que gobiernan los hijos de puta de la derecha.

Pero lo que no se esperaba de él, es que la tierra que debía pisar fuera una tierra santa.

Una silicona llamada Lévinas

Bernard-Henri Lévy en *Le siècle de Sartre*, 2000, llega afirmar que Benny llevó a cabo una proeza que marcará a la filosofía moderna. Juntó a dos filósofos que no sólo se ignoraban sino que se situaba en las antípodas en cuanto a sus principios. Inventa un concepto para explicar la operación por la que Lévinas y Sartre estarán comunicados de aquí en más. ¿Comunicados? Nada de eso, en realidad, mutuamente encarnados. El concepto es «implante» (*Greffe*).

Un injerto de Lévinas en Sartre; nada sabemos de un injerto de este último en el primero. Lo que se ha transplantado gracias al neurofilósofo Benny, es un trozo inorgánico levinassiano en el circuito teórico de Sartre, con la supuesta aquiescencia y beneplácito del filósofo convaleciente.

B. H. Lévy cuenta que hizo una visita a Emmanuel Lévinas, en su pequeño departamento de las afueras de París. Se encontró con un hombre pequeño, de piel rosada, y voz en sordina. Amable y sumamente humilde. Cuando Bernard le cuenta que Sartre en la última fase de su obra da cuenta de la valía de sus reflexiones filosóficas y si se reconoce en tal influencia, responde: «No, no, no lo crea… de ninguna manera he influenciado hasta tal punto al honorable y eminente filósofo francés… no me hubiera atrevido… no tomaría tal riesgo».

Para una primera lectura, se trata de una respuesta humilde de alguien que no pretende compararse con un grande, pero a la segunda o tercera relectura, parece una excelente manera, de una cortesía sádica, de quien desprecia a su presunto heredero, de decir que prefería no hacerlo, y menos merecerlo.

¿Qué quiere decir «francés»? ¿Desde cuando Sartre es grande y francés para un colega que a pesar de haber nacido en Lituania, escribe sus libros en francés, nacionalizado francés en 1931, y que para nadie en el mundo no es otra cosa que otro filósofo francés?

¿Riesgo? ¿Cuál es el riesgo? ¿No debería ser un honor? B. H. Lévy está tan contento con la respuesta que reafirma la capacidad magistral de su amigo Benny de haber tendido un puente antes imposible entre las dos luminarias, que nada podía alterar su felicidad.

En *L'esprit du judaïsme*, B. H. Lévy vuelve a insistir en la proeza de «aquel pequeño rabino egipcio —recordemos que Benny nació en El Cairo— que juntó a los dos filósofos para lo que llama "la gloria del judaísmo"».

Se pregunta: «¿Tenía conciencia Lévy de llevar a cabo un implante entre dos pensadores?».

Benny Lévy, el primer agente doble de la historia de la filosofía.

Analicemos el injerto levinassiano en la mente sartreana. ¿Qué forma tiene el dispositivo inoculado?

En el capítulo «La philosophie et l'idée d'infini», un texto de 1957, de la recopilación de sus trabajos en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1974, Lévinas dice que en Platón se originan dos ideas de la Verdad. Una remite a una exterioridad, una trascendencia o heteronomía. Se corresponde con el ideal de lo divino.

Pero la verdad, señala, también significa adhesión libre a

una proposición, afirmación que culmina en una investigación cuyo eje principal es el problema de la libertad.

Para el filósofo lituano-francés, la filosofía occidental se ha inclinado con frecuencia del lado de la libertad y de «lo mismo». Resalta este atributo de mismidad por relacionarlo con el ideal de autonomía, de una integración de lo otro en lo mismo, que sintetiza con la palabra admonitoria de «egología». Ingresamos así en el terreno del egoísmo.

Dice que en una civilización que se refleja en la filosofía de lo mismo, la libertad para concretarse se concibe como riqueza —Furet en *Penser la révolution française* sostiene que la idea de libertad que se genera en el medioevo es análoga a la de «privilegio»: «El privilegio es el derecho imprescriptible de un grupo respecto del poder central, es la franquicia de la que goza una ciudad, las reglas de reclutamiento de una corporación, las exenciones fiscales de una comunidad»—, pero en Lévinas, la libertad lejos de ser una resistencia es una voluntad de dominio. Es una forma de la racionalidad que para cerrar esta mismidad debe reducir al otro, con lo que se concibe a sí misma como una apropiación. Un poder.

Este disfrute de la posesión, permite que el pensamiento nunca se sepa como injusto, que no se mida en términos de justicia.

Percibimos cómo el filósofo habla de lo mismo y de lo exterior, de la autonomía y de la heteronomía, y no enuncia el problema a la manera de sus colegas del giro lingüístico, en términos de identidad y diferencia.

Relaciona a Platón con quien considera la última versión de un gran filósofo: Heidegger. Pondera en el filósofo alemán su crítica a la figura del Hombre ungido por la racionalidad occidental en una posición dominante. Sin embargo, el concepto de «*dasein*», existencia, repite la

misma falacia, mantiene una exclusividad no transferible, y se lo permite por la definición del hombre como el de un ser para la muerte.

Para Lévinas, la dominación de la razón occidental, se mantiene en Heidegger, por este atributo aparentemente apolítico que hace del hombre un ser mortal, de una mortalidad en nada natural, una manifestación de un poder de autoinmolarse (*s'anéantir*), hacer de sí mismo una nada como constitutiva del *dasein*. Dice: «Nadie puede sustituirme para morir. El instante supremo de la resolución es solitario y personal».

Por lo que hay en esta actitud resolutiva y exclusiva, un enaltecimiento de la voluntad, en lugar de avergonzarla.

No es la única vez que aparece en sus escritos la palabra «vergüenza». Un poder del hombre que se refuerza por el hecho, de que para Lévinas, en Heidegger, no sólo la decisión de morir lo encumbra, sino que el Ser es inseparable de su comprensión, el ser invoca a la subjetividad.

El ser que vale pretende autoabastecerse en el pensar. Todo es palabra humana, escucha humana, morada humana.

El filósofo lituano-francés vuelve a su idea preliminar. De las dos vertientes que emanan del pensamiento de Platón, la una hacia la trascendencia y a la divinidad, y la otra hacia la libertad y el poder, Heidegger opta por la última. Con lo que no parece acordar con la interpretación tradicional de *La carta sobre el humanismo*.

Dice: «La conciencia de su finitud no le viene al hombre de la idea de infinito, no se revela como una imperfección, no se refiere al Bien, no se reconoce como malvada».

Remarca que esta deficiencia sólo se piensa en términos de debilidad, para no interrumpir ni poner en tela de juicio una larga tradición de «orgullo heroico, dominación y

crueldad».

Por lo que concluye: la ontología heideggeriana continúa la exaltación de la voluntad de poder. En su filosofía, el ateísmo es un paganismo, el ser precede al ente, la ontología a la metafísica, lo mismo a lo otro, la libertad a la justicia. El pensamiento presocrático a las sagradas escrituras.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas elige un punto singular por el que la trascendencia se manifiesta al hombre. Trascender es ir más allá, lo que difiere con tomar contacto con el más allá. Quien cree que es posible establecer una relación «subjetiva» con el ser trascendente, sueña con un estado inexistente por más deseable que parezca. Es un acto tan superficial como ver sentado en una butaca de un cine una película sobre el cosmos. Perderse por unos momentos y volver a casa con un recuerdo galáctico.

Dice el filósofo: «En la concepción clásica, la idea de trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende». Nos habla, entonces, de una trascendencia a la que no llegamos con todo lo llevamos siempre puesto. No hay quien nos transporte. Debemos dejar ropa y accesorios en el vestíbulo. Depositamos la identidad y nuestras señas particulares.

Nos preguntamos a qué se refiere Lévinas. No es budista sino un filósofo judío. No habla de iluminación ni de Nirvana, sino del Libro, de la letra y de la palabra divina. Quizás se refiera a una conversión, a una «*metanoia*», de la cual aún no tenemos una descripción precisa.

Uno de los modos en que accedemos a la trascendencia es el amor, el *eros*. En el capítulo «Más allá del rostro» del libro citado, nos da elementos para comprender el modo en que podemos irnos de nosotros mismos con el amor. No es sencillo lo que nos dice. Está lleno de sobreentendidos, que los «entendidos» tienen la posibilidad de descifrar.

Nos habla del rostro, todos aquellos que escucharon hablar de Lévinas, lo asocian a la imagen del «rostro». Pero, para comenzar a entender a esta figura filosófica, debemos saber que el rostro no es una imagen. No se lo puede dibujar.

El rostro no es la cara sino una mirada. Una caricia no es sólo un gesto corporal sino un acto moral. Lévinas elabora una metafísica del cuerpo. Heidegger lo definiría como una onto-teología de la corporalidad. Quiere ofrecer una alternativa a la concepción platónica del amor expresada en el mito de Aristófanes en *El Banquete*. El personaje del diálogo dice que el amor reúne a dos mitades en un ser único. Por lo que no hace otra cosa que efectuar un retorno a sí mismo. Lo semejante busca lo semejante.

Pero, dice Lévinas, amar es amar a otro, temer por otro, socorrer a su debilidad. Habla de un régimen de ternura. La caricia consiste en no apresar nada, no busca dominar una libertad, o arrancar un consentimiento a una libertad que se resiste o que es hostil.

En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente.

«La amada, a la vez apresable, pero intacta en su desnudez, más allá del objeto y del rostro, y así más allá del ente, se mantiene en la virginidad.»

Agrega que lo Eterno Femenino es lo virgen, una fragilidad en el límite del no ser. La virgen parece desvanecerse, dice que se desmaya, se retira en su porvenir. La caricia aspira a lo tierno, no tiene estatuto de ente, es una modalidad entre el ser y el no ser.

«La ternura es una piedad que se complace, un placer, un sufrimiento transformado en felicidad.»

Lévinas no responde con esta adjetivación intimista y tibia a la acusación de León Rozitchner en *Lévinas o la filosofía de la consolación*, 2013, que lo cofina a ser un intérprete de la Biblia desde el domino patriarcal y

dogmático de la sinagoga. Y de tomar partido por el padre cristiano que nos separa de la madre judía, de un progenitor amenazante que nos separa del único rostro primordial, el de la primera mirada materna.

Pero Lévinas protege a este régimen de ternura, más aún porque lo que lo amenaza no es un Padre destructor sino el ogro de la voluptuosidad. Una profanación que descubre lo oculto, es una vergüenza que hace bajar los ojos. La desnudez erótica es la no significancia de lo lascivo. Estamos ante el fin del discurso y de la decencia.

Por lo que estamos frente al Otro y al Ogro. El Otro está representado por la viuda, el huérfano, el desvalido, una selección de desamparados que el filósofo extrae de las sagradas Escrituras, del Libro de Isaías: «¡Ay de los que decretan decretos inocuos,/de los notarios que registran vejaciones,/que dejan sin defensa al desvalido/y niegan dus derechos a los pobres de mi pueblo,/que hacen su presa de las viudas/y saquean a los huérfanos!».

El Ogro se manifiesta en el enamoramiento, en una sociedad de enamorados sin sociabilidad. «La relación que se establece en la voluptuosidad entre los amantes, fundamentalmente es refractaria a la universalización, es todo lo contrario de una relación social.» Lévinas habla de una intimidad cerrada, de una soledad de a dos que define a lo no público por excelencia.

La voluptuosidad es amor del amor del otro: «Si amar es amar el amor que la Amada me tiene, amar es también amarse en el amor, y retornar de este modo a sí mismo. El amor no trasciende sin equívocos, se complace, es placer y egoísmo de dos».

Una observación al margen. Al citar al Lévinas, no puedo sino regocijarme de que Michel Foucault haya elegido para sus estudios sobre la ética en la Antigüedad, el uso de los placeres y no la fuente del deseo. Cada vez que se habla del

deseo, acecha la culpa, el fantasma de la transgresión, el ideal de la pureza, la sublimación desde las alturas.

Pero ahora el dedo mosaico nos señala, su ojo de águila nos interpela: egoísmo, narcisismo, masturbación, el enamoramiento no es más que un placer especular, que sólo podrá quebrarse con el Hijo.

Para Lévinas, existe una fecundidad que no es poder, se trata de un más allá de la muerte, lo que permite que el yo sea otro y nos abre al porvenir. Un hijo, dice Lévinas, continúa la historia sin producir la vejez. Lévinas nos advierte que aquellos que creen que la versalitilidad, el afán de novedad, las mil y una máscaras que inventamos, nos ofrecen la intensidad y la satisfacción de un deseo que se autobastece, se equivocan. A este presumido artista de la vida, «las formas diversas que reviste Proteo no lo liberan de su identidad». En la fecundidad, «el aburrimiento de esta recuperación se detiene». El filósofo judío está a favor del crecimiento demográfico siempre que sea con decencia, en la monogamia, el monoteísmo, con la cara tapada y el rostro iluminado.

El Ogro es tramposo. Tiene sus tretas. Una de ellas es la seducción por el arte. Lévinas dice que lo bello del arte es que invierte la belleza del rostro femenino. Sustituye el «menos que nada» de lo etéreo, por una imagen. Las artes plásticas inmovilizan en el instante; la poesía sustituye la vida femenina por un ritmo.

La mujer lasciva

En *Le Livre et les livres. Entretiens sur la laicité*, 2006, un diálogo entre Benny Lévy y Alain Finkielkraut, están de acuerdo en que el arte es un sustituto malicioso e idolátrico de la ética, un monumento pagano a lo bello, un egoísmo malvado de lo que se conoce por goce artístico. Aunque, Finkielkraut, para no sucumbir del todo al fundamentalismo

de su amigo y a su iconoclasia, reconoce que el arte auténtico descubre la vida.

El recuento de las artes que hace Lévinas no se prolonga con más ejemplos, pero ya estamos advertidos de ciertos encantamientos que debemos consumir en dosis pequeñas.

Pero una cosa ya mala de por sí es el travestimiento edulcorado de las artes, y otra peor cuando nos despojamos de todo para erguirnos en cuerpo presente. Lévinas se refiere al tridente del Ogro con sus tres espolones: la desnudez, la risa y el juego.

«La lascividad misma de la desnudez erótica, el reír que irrumpe en las reuniones shakesperianas de hechiceros, plenas de sobreentendidos…», se lee en *Totalidad e infinito*. La risa, agrega, es la animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras. «La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad —esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida, un poco bruta— ha dejado su estatuto de persona». Y remata la escena concluyendo que las relaciones con el otro se vuelven un juego, «se juega con otro como con un joven animal».

Una vez escritas estas palabras, proponemos volver al profeta que se preocupaba por las viudas, por los huérfanos y los desvalidos, esta vez se esmera por la suerte de las mujeres, o «amadas», como dice el filósofo.

Sentencia Isaías: «Dice el Señor:/Porque se envanecen las mujeres de Sión,/caminan con el cuello estirado guiñando los ojos,/caminan con paso menudo sonando las ajorcas de los pies:/el Señor pegará tiña a la cabeza de mujeres de Sión,/el Señor desnudará sus vergüenzas./Aquel día arrancará el Señor sus adornos:/ajorcas, diademas, medias lunas,/pendientes, pulseras, velos,/pañuelos, cadenitas, cinturones, frascos de perfumes, amuletos/sortijas y anillos de nariz,/trajes, mantos, chales, bolsos,/vestidos de gasa y de lino,/turbantes y mantillas./ Y tendrán: en vez de perfume,

pus;/en vez de cinturón, soga; en vez de rizos, calva;/en vez de sedas, saco; en vez de belleza, cicatriz».

Contra la vanidad femenina, Lévinas nos dice en *Difficile liberté*, de 1963, que la dulzura de la mujer es reposo; pero la amiga puede convertirse en enemiga, y de la dualidad dramática puede sobrevenir la catástrofe.

El judaísmo, señala, a pesar de esta cautela, le da gran importancia a la valía de la mujer. Los ejemplos bíblicos son numerosos. Sarah (Abraham, cornuda), Rebeca (Jacob, mujer humilde), Lea y Raquel (Laban, dos hermanas que se odiaron), Myriam (Moisés, buena hermana), Tamar (David, violada), Ruth (llamada «compañera» por no ser agraciada en la belleza), Bethsabé (adúltera...), en fin, las opiniones de los exégetas del Antiguo Testamento están lejos de ser unánimes y elogiosas.

Si nos remitimos al Génesis, Lévinas dice que la imagen de la «costilla» de Adán, bien puede significar su costado. De este modo a la unión primordial se la divide en costados (*côtés*). En Platón, la división del andrógino hace que las partes se encuentren de frente; en la versión judía no se pierde el costado de la posición y la mirada hacia fuera.

Parece una broma, en realidad muchas de las reflexiones de Lévinas pueden interpretarse con una buena dosis de humor... judío, por supuesto.

Adán mira a un costado, Eva también, no porque sean un matrimonio aburrido, no hay que olvidar que están en el paraíso. Pero nunca hay que perder de vista la puerta de salida, por si acaso. Foucault decía que luego de una noche de amor lo que más le urgía era encontrar el teléfono del radiotaxi, o de Uber, para estar más al día.

Por lo pronto, Lévinas subraya que la división y la separación son más importantes en el judaísmo que la unión promordial.

No hay en el judaísmo la invocación del Eterno Femenino, no hay remisión a una experiencia amorosa como la medieval, ni la tradición que va de Dante a Goethe, o encarnaciones como María o Beatriz.

Concluyamos que mirar el rostro y tachar el cuerpo parece ser una sola y única operación. Salvo que con el cuerpo del otro se lleve a cabo un acto fecundo. Y como corolario, afirmamos que la castidad en la versión fenomenológica que enuncia Lévinas no sólo nada tiene que ver con el pensamiento de Sartre, sino que le es repulsivo.

Lévinas es un puritano mosaico disfrazado de piadoso. Y sus discípulos son unos ateos vergonzantes disfrazados de levinasianos. Es un baile de máscaras, una comedia, como las que le gustaba escribir a Sartre. La comedia humana protagonizada por estos señores compuestos que encarnan el «*esprit de sérieux*», la eticidad correcta y responsable.

Disfrutamos de este género en el diálogo entre dos intelectuales que no carecen de brillo como Finkielkraut y Benny Lévy, cuando hablan de laicismo. Ellos también la emprenden contra la herencia ilustrada, contra esta vida posmoderna, y no se sienten para nada identificados con la condena de Rozitchner que los trata de frívolos y vomitadores de plusvalía verbal.

Están preocupados por las formas irresponsables en que se manifiesta la democracia. En la reflexión que hacen sobre el debate sobre el uso del «*hiyab*», el velo que usan las mujeres musulmanas, en las escuelas públicas francesas, consideran que la discusión está falseada.

Señalemos que no sólo se trataba del velo sino de la asistencia a las clases de educación física y de música.

Para ambos, no se trata de tradición, ni de respeto a un legado, sino de una manifestación más de un logos derramado convertido en logorrea, de considerar que

cualquier limite es una forma de censura, de hacer de la autonomía un modo de aficharse a sí mismo y de hacer de sí mismo un modelo irremplazable para vienticuatro horas de pose para una *selfie*, es lo que Finkielkraut define como el laicismo del «sí permanente»: el uso del velo, de la kipá, de la gorra con vocera invertida, del *piercing*, del celu en la clase, del pantalón *baggy*, el ombligo al aire… el todo da lo mismo de la equivalencia laica.

Rozitchner tiene otros ejemplos cuando nos presenta las formas de lo peor de nuestros días, quizás teñidas de un cierto anacronismo: «Ahora un Modigliani o un van Gogh, muertos locos y de hambre, adornan en Belgrano la masión de un chanta porteño enriquecido».

El lector podrá recordar la mención que hicimos de la estrategia de alumbrado, barrido y limpieza de J. J. Sebreli.

El implante que un neurofilósofo como Benny opera en Sartre, produce un monstruo, un fuera de especie. Un Frankestein. Pero si Sartre confirmó que sus conversaciones con Benny correspondían al texto enviado poco antes de su muerte, la materia que lo hizo posible no puede ser la del rostro del desválido, la de la Amada casta y etérea, y la de la animalidad lasciva.

En *Difficile liberté*, Lévinas traza un panorama del judaísmo y su articulación a la fenomenología que puede llegar a ser el último intento por comprender la hibridación con Sartre que B. H. Lévy definió como «implante».

El filósofo judío dice que el judaísmo requiere el rito y la ciencia. Es una religión de la extrema conciencia, y no califica positivamente a la ignorancia. Quien no conoce la ley tampoco sabe qué es la justicia. No estamos lejos del socratismo.

Lévy toma la posta en repetidas ocasiones para decir que el judaísmo es Letra y no sentimiento, que es hacer y no

creer, que es rito y no visión, saber y no intensidad.

Por eso, insiste, hay dos tipos de judíos, el imaginario y el real. Se superponen a la duo de Milner compuesto por un judío de la afirmación y el de la negación. Si a Sartre le interesara el tema, diría el auténtico y el inauténtico. El mismo B. H. Lévy en su último libro sobre el espíritu del judaísmo y la gloria de ser judío, extrae citas bíblicas, habla del Talmud, y arregla cuentas con la tradición.

Por lo visto en un mundo de facciones, nadie quiere quedar afuera.

Si se me permite presentar mis propias credenciales: soy judío real, afirmativo, y rechazo todo tipo de requisa cultural y la avanzada de los nuevos inquisidores teológicos. Además, lamento decir: hago con la cultura lo que se me venga en gana, que es lo mismo que hacen los herederos de Moisés, de Mao, y de Saussure.

Volvamos al fenomenólogo lituano que escribe en francés en nombre del judaísmo. Lévinas rechaza todas las formas de entusiasmo místico porque generan violencia. El hassidismo y la Cábala pueden llegar a tener su lugar en la tradición rabínica sólo si poseen la ciencia talmúdica.

La violencia existe desde el momento en que actuamos como si estuviéramos solos en el universo, pero también hay violencia cuando en el delirio poético depositamos un entusiasmo que nos arranca de nosotros mismos.

Frente a esta avanzada que auna lo sagrado y lo mágico, se levanta la razón y el lenguaje, gracias a los cuales pasamos del entusiasmo a la ética.

Con la relación moral, se inicia un vínculo con el otro en el que prima el habla. Dice Lévinas: «conversar es una maravilla». El otro no sólo es conocido sino saludado, no sólo aparece en nominativo sino en vocativo.

«Hablar instituye la relación moral de igualdad y

reconoce, en consecuencia, la justicia.»

Entre el no matarás y el ¡vivirás!

El filósofo nos habla de la tentación de matar. No resulta clara su idea de que en el otro hay una invitación a lo que llama la «negación absoluta», es decir al asesinato. En eso confluye con la idea de Sartre de que la mirada del otro es nuestra obsesión. Para uno es la de un Juez, para el otro la de la Víctima.

Luego de que Moisés les mostrará las Tablas de la Ley al pueblo judío, y tras enunciar los mandamientos en donde Dios ordena no adorar a otra divinidad que la suya y destruir todo tipo de ídolos e imágenes que invoquen otros dioses, ordena no matar.

Lévinas dice que la idea de la muerte de otro es la consecuencia de una ideología de la libertad que conduce a la codicia, y que Hegel la ha retratado en la lucha por el reconocimiento en la dialéctica del Amo y del Esclavo.

A la filosofía basada en el valor de libertad le opone la que se fundamenta en la justicia.

De ahí la importancia del rostro, porque de él parte la mirada, ese desprendimiento que nace en un órgano pero que nos lleva a otro lugar. Ni una mano, salvo que acaricie, ni ninguna otra parte del cuerpo, nos hace trascendernos a nosotros mismos como los ojos de los que nace la mirada.

El cuerpo debe ser sublimado, y es en los ojos, en los que por la mirada que nos mira y miramos, se detiene la tentación de matar.

«No matarás», mandamiento principal que Oscar del Barco introdujo en el debate sobre el derecho de matar en nombre de la revolución. Un mandamiento que en el libro dedicado a Lévinas —y para responder a Del Barco— Rozitchner hace derivar del «¡vivirás!» materno. «El no matarás de Lévinas como mandamiento fundante de toda

ética a la que recurren los intelectuales argentinos luego del fracaso de las ilusiones perdidas y del terror del 76, instaurado en Latinoamérica con el triunfo del neoliberalismo cristiano mundializado.»

Rozitchner desprecia a todos los pseudofilósofos que en nombre de la denuncia al totalitarismo le hacen el juego al Cuarto Reich regente en los EE.UU. y al cristianismo racista. Son filósofos de segunda que por «una superproducción redundante con la que nos mean, nos anegan y ahogan, que deben vender cada día infinitas novedades para hacer que el negocio de los grupos editoriales sea rentable para sus accionistas».

Estos pensadores de la derrota adoptan a Lévinas y convierten el «vivirás» primigenio en un «no matarás» que no es más que un imperativo defensivo.

Comparemos la interpretación que de las miradas tienen Lévinas y Sartre respectivamente. Una tiene que ver con el desamparo y la protección, con el cuidado del otro y la comunión. La otra con la persecución, el superyó, la idea de que la mirada del otro nos congela y que debe suprimirla para recuperar mi libertad. Uno con el encuentro de criaturas y otro con la lucha de conciencias.

No es por los ojos, entonces, que será fácil explicar el éxito de la operación de implante, ya que el último Sartre tampoco llega a revisar su idea de la mirada del otro.

Por lo que dejaremos de lado este aspecto «maternal» de las relaciones humanas, y encaramos directamente el problema de la trascendencia desde un punto de vista «paternal», a partir de la concepción judía de la Ley.

Dice Lévinas en *Difficile liberté* que el judaísmo es una religión de adultos. Desencanta el mundo y denuncia el entusiasmo por lo sagrado. Cuenta que Abraham, el padre de los creyentes, habría sido el hijo de un destructor de

ídolos. Un judío se educa a sí mismo por la acción y el esfuerzo. Desde este punto de vista no ve mayores diferencias entre la filosofía occidental y el judaísmo.

Por nuestra parte, señalemos que si la filosofía occidental también es griega, su concepción del uso de los placeres y de la «*paideia*» no eran tan rigurosas como la que implementa quien se aboca al «*limud*», el estudio. Al menos amaban el deporte.

Para Lévinas el judáismo es a la vez universal y también histórico, en tanto su contenido lo compone la tradición rabínica. Advierte que la destrucción del concepto numinoso de lo sagrado, conlleva un riesgo de ateísmo. Y sostiene que debemos asumirlo. Sólo a partir de este riesgo, el hombre se eleva a la noción espiritual de lo Trascendente.

El ateísmo es mejor que la piedad y que la devoción a los dioses míticos. El monoteísmo, nos aclara supera y engloba al ateísmo. Primero hay que llegar a la edad adulta, y para hacerlo, es necesario atravesar la soledad y ser capaz de rebeldía.

Escuchamos así a un maestro que nos habla. Es la voz del rabino que tutela nuestra formación y nos incita a tener el coraje de estar solos y de decirle que no a la autoridad. «Pórtense mal», también repite nuestro Papa. Quien ha soportado la intemperie hallará el refugio y el sitio de su destino.

Religión de adultos, nada de imágenes ni de santas madres y eternas nodrizas, y de niños en pesebre. El judaísmo es la religión de los fuertes. Un pueblo sometido durante siglos a la esclavitud, sigue a su libertador por el desierto. Cuarenta años deambulando en dirección de una tierra prometida que a medida que pasan los años se aleja. El pueblo hebreo debe aprender a conocer a su Dios. La fe no se regala. Se conquista. No es un mero cuidado de sí. Es un despojamiento de sí, una piel tras otra, un pellejo tras otro,

en medio de la nada.

La educación no se hace en la ciudad, sino en el vacío, es el modo en que el pueblo hebreo aprenderá a su vez a venerar a su Dios sin imagen. La fe no tiene objeto, no descansa en la existencia de una divinidad ya dada.

Por algo Benny alaba a su amigo Jacques-Alain Miller, que supo rescatar de Lacan su inspiración mosaica. No sólo por el uso del nombre del padre, la Letra, la Ley, sino porque convirtió a sus discípulos en un nuevo pueblo elegido que deambula por los seminarios del maestro la misma cantidad de años que los antiguos esclavos de Egipto.

Para Lévinas, como para Kierkegaard, el sacrificio de Isaac por su padre Abraham, la decisión de entregar lo más querido a su Dios, la renuncia a lo más preciado, es la prueba de la fe. No es que el Dios de los judíos sea inclemente, sino que la fe lo es.

Adulto es la palabra. Para Lévinas, el misticismo es un infantilismo, como lo era para Sartre el afán transgresor de Bataille. Una religión que no es consuelo sino desafío. Y además la virtud de la obediencia. No se trata de sometimiento, sino de fidelidad. El rito es el canal por el que se demuestra la fidelidad. Se trata de la fidelidad cotidiana al gesto. El ritual, dice Lévinas, exige un coraje más calmo, más noble y más grande que el del guerrero.

La Ley, para el judío, agrega en *Difficile liberté*, jamás es un yugo, trasmite la alegría que nutre la vida religiosa.

Por una parte la fidelidad a la ceremonia que por más que se haga en soledad, une en un mismo gesto a todo un pueblo en el presente, lo vincula a su pasado, y es promesa de futuro. La eternidad. Pero, además, el judaísmo no sólo tiene un propósito comunitario por la acción repetitiva de procedimientos litúrgicos, sino que tiene una visión del hombre en la tierra que no se reduce a su salvación, ni a su

liberación.

El pensamiento judío lo primero que toma en cuenta es el valor de la justicia. «Que la relación con lo divino atreviese la relación entre los hombres y coincida con la justicia social, ahí está el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero.»

Para Lévinas hay dos filósofos a los que les rinde homenaje porque gracias a ellos forjó su visión del mundo, y son ellos dos, los mismos filósofos, a quienes critica por haber diagramado un espacio de pensamiento con indeseadas consecuencias: Hegel y Heidegger.

La crítica a la definición del «ser ahí» como ser para la muerte y a la entronización del sujeto con una soberanía que contradice la postura de Heidegger sobre el humanismo, le suma ahora una confrontación con el judaísmo: «Para el judaísmo, el mundo es inteligible frente a un rostro humano, y no, como para un filósofo contemporáneo que resume un aspecto importante de Occidente, por las casas, los templos y los puentes».

La conferencia de Heidegger *Construir, habitar, pensar*, su idea de la morada y del lenguaje, no armonizan con el pueblo del desierto sólo marcado por toldos y zarzas ardientes. En realidad, el pueblo judío, y no el alemán, es el que puede afirmar que la palabra es la única morada. No tiene otras raíces que una voz de las alturas.

La «neutralidad» del ser heideggeriano es asimilada al Estado hegeliano. Ambos reducen la subjetividad a un «hay» anónimo que es polvo destinado a la asunción de la muerte, o a un productor de obras que no hace más alienar a quien las produce. Lévinas propone reinterpretar la totalidad hegeliana desde la economía, desde «una moral de los alimentos terrestres», como lo señala en su «Introducción» a *Totalidad e infinito* Daniel E. Guillot.

«En el cara a cara "el otro" no funciona como un tú familiar e íntimo sino como un tercero, como humanidad que aparece impotente y necesitada en el rostro que nos exije justicia.»

Previo a todo valor de universalidad, se antepone la virtud de la generosidad.

D. Guillot estima que así como Heidegger le dio a la patética de las antropologías existenciales el corpus conceptual de una ontología, en el caso de Lévinas sucede algo equivalente con la teorización filosófica del pensamiento de Gabriel Marcel y Martin Buber.

La idea del prójimo y de la alteridad ha recibido así una estructura formal que encuadra esta experiencia en la idea de infinito. No hay mediadores conceptuales que amortigüen la alteridad del otro.

El judaísmo aporta a a la civilización un mensaje universal en dos direcciones. Por un lado la figura del rostro como modo de relación con el prójimo, que toma en cuenta su fragilidad y trasciende hacia un infinito no totalizable.

Por el otro la vía del estudio y la consagración de la vida al conocimiento. Dice Lévinas en *Difficile liberté*: «El fariseo opone a la idea de gracia inspiradora, la labor de la interrogación y de las preguntas que se generan (...) El entusiasmo no es el modo más puro de entrar en contacto con Dios. Se ha calumniado al conocimiento. ¡Todos estos artistas, todos estos impacientes!».

Agrega que el fariseo vio lo suficiente por haber vivido, escuchó a sus maestros. En este mundo romántico en el que el espíritu se dramatiza, en el que los judíos sólo están atentos a los cuentos jasídicos, tener un afuera, escuchar lo que viene de afuera, nos ofrecen maravillas de la exterioridad. El conocimiento de la Torah, las formas sublimes de lo humano no son patéticas.

Dijimos que el judaísmo se fundamenta en la exigencia de justicia. «El otro es siempre el pobre, a la pobreza la define como el otro; y la relación con el otro siempre será la del don ya la ofrenda, nunca la de las manos vacías. La vía espiritual es esencialmente la vía moral y su lugar de predilección es lo económico», afirma Lévinas en *Difficile liberté*.

En los tiempos mesiánicos desaparecerán la violencia política, la injusticia social y la alienación. La dominación de los ricos sobre los pobres desaparecerá con la violencia política.

Refuerza Lévinas este aspecto ético-político de las Escrituras. «La enseñanza de la Biblia no es elogio de un pueblo modelo. Está pletórico de injurias. El único mérito de Israel consiste, quizás, en haber elegido ese libro colérico y acusatorio como un mensaje que le es destinado. Haberlo elegido como su libro (...) La Biblia denuncia la codicia. Pero sabe que no es suficiente con la negación. La supera introduciendo la justicia. Es en la justicia económica que el hombre percibe el rostro del hombre.»

Por lo que la metafísica y la teología no se reducen a una trascendencia salvacionista, ni delega el poder terrenal al César. El Antiguo Testamento debe servir como guía para todos los pueblos del mundo. El haber elegido al de Israel no es un privilegio sino una tarea. Los judíos deben asumir el peso de la libertad. Saben que no tienen las garantías de un mayorazgo ni el premio de una selección. Están sometidos a la prueba de su conducta.

«La dura ley del Antiguo Testamento (responsabilidades más que prerrogativas) no es una doctrina de la dulzura (...) Pero es probable que para la naturaleza del espíritu, un Dios severo para un hombre libre, preparan un mejor orden humano que la Bondad infinita para un malvado.»

Dice Lévinas que la paciencia divina es finita, sin la cual la

libertad humana sería ridícula y la historia no más que un juego. Y recalca: hay que reconocer la mayoría de edad del hombre.

En su tácita crítica a las virtudes cristianas, señala: «El justo que sufre no tiene valor porque sufre, sino por su afán de justicia que desafía al sufrimiento». Si bien el sufrimiento y la muerte pertenecen a la pasión, afirma que la vida no es pasión sino acto.

El ser humano no nace del pecado sino de la Creación. Y la verdadera paradoja de la idea de un ser que llegó a la perfección consiste en amar a los iguales a sí mismo, a una multiplicidad de seres. Por eso la acción va más allá que la interioridad.

Vemos que no se descarta una moral humanista, pero, en este caso, es un humanismo trascendente. Se enuncia a partir de una palabra divina, delegada en los hombres. No es una virtud basada en la humildad, en la alabanza del dolor, o en el pecado, que degrada en una culpa orginaria a la condición humana; ni en una superioridad del hombre que tiene el poder del conocimiento y se instituye como rey de la creación.

Es un hombre fraternal y combativo, no acepta la injusticia y busca rodearse de iguales.

Se elabora un judaísmo democratizante que tiene un mensaje para toda la humanidad a partir de una determinada lectura de las Escrituras. Es universalista.

No sólo confronta con la visión cristiana de abstención de las cuestiones políticas y el encomio a la sumisión, sino con los paganismos.

Dice Lévinas que el advenimiento de la escritura no implica la subordinación del espíritu a la letra, sino de la sustitución del suelo por la letra.

¿Qué es un judío errante?

«Es en el árido suelo del desierto, en donde nada se fija, que el verdadero espíritu descendió en un texto para que fuera hecho realidad de un modo universal.»

Lévinas acusa al espíritu europeo de localista, por ponderar el arraigo, por no haberse atrevido a ser suficientemente desarraigado. La alabanza teñida de romanticismo por lo propio, el canto a a la tierra, a los orígenes, a la prosapia, a los linajes, a la pureza, a la «problemática de la sangre», como la definía Michel Foucault.

No sorprende que el gran filósofo del siglo XX, Heidegger, gracias a quien Lévinas reconoce su formación filosófica, tenga esa inclinación campesino-metafísica hacia una tierra mítica, y se despache con admoniciones contra la técnica.

Lévinas en un texto sobre el primer cosmonauta Gagarin, celebra el acontecimiento, ante las alarmas por un avance faústico y por los avances incontrolables de la técnica. Para Lévinas las críticas a la sociedad industrial son por lo general reaccionarias. Dice que hay que ser subdesarrollado para reinvindcar localismo y arraigos y repudiar el desmenbramiento de sociedades sedentarias. Hay un infantilismo teñido de poesía bucólica en la fascinación por la naturaleza, por los arroyos, la presencia de árboles y bosques, por el misterio de las cosas y los zapatos embarrados de un campesino.

Esa es la seducción del paganismo ontológico por el cual el supuesto misterio de las cosas se impone a la crueldad frente a los hombres. Por este paganismo supuestamente holístico, se divide a la humanidad entre autóctonos y extranjeros.

La técnica anula esta voluntad de arraigo. Nos libera de estas nefastas alternativas. Pero no se trata de volver a nomadismos, tan incapaces en su intención de modelar conductas y enunciar ideales como el sedentarismo.

«La técnica nos arranca del mundo heideggeriano y de las supersticiones de El Lugar», dice. Lévinas recuerda que Sócrates prefería la ciudad al campo y a los árboles, su lugar estaba en donde circulaban los hombres. Confirma: el judaísmo es hermano del mensaje socrático.

Si existe un paisajismo en la Biblia, es uno nutricional. La tierra de la leche y de la miel. El judaísmo, agrega, cumple la misma función y tiene los mismos efectos que la técnica: destruye ídolos, demistifica el universo, descubre al hombre en la desnudez de su rostro.

Los últimos días de Sartre

Ahora bien, una vez hecha esta síntesis del pensamiento de Lévinas, corroboremos la fórmula empleada por B. H. Lévy de ser testigo de una de las operaciones filosóficas más importantes del siglo XX: la del implante de un pensamiento como el de Lévinas en el circuito neurofilosófico de Sartre.

Resultado: Lévinas injertado en Sartre nos da un híbrido llamado Benny Lévy. Era obvio. Jamás podía darnos un nuevo Sartre, aunque es posible aventurar que el filósofo de la libertad y de la angustia, de la fraternidad y de los grupos en fusión, en el estado de debilitamiento psicofísico que padecía, le diera su bienvenida a Lévinas como podría haberlo hecho con algún otro filósofo.

Pero Sartre y Lévinas no tienen nada que ver entre sí. Sartre es un pensador navaja, corta al ras, odia el espíritu de seriedad de la gente que cree que algo ES y que SON alguien. De estar en el desierto del Sinaí hubiera sido un idólatra al servicio de Moisés, un feligrés paradójico. Por un lado no escamoteaba comprometerse con un campo de los que hay en pugna y designar un jefe en un mundo bipolar. Pero por el otro, sólo hubiera sido un compañero de ruta y nunca un cancerbero de un santuario. Al escuchar la identidad que el Dios hebreo forjó para sí mismo: SOY EL QUE SOY, habría

hecho una mueca sardónica.

Su filosofía transita entre el individuo solitario y el militante revolucionario de los grupos en fusión, la crisis que asume de estas dos identidades no lo acerca a la idea de una trascendencia en la que el otro evoca un infinito innombrable.

El judío errante es una figura que lo atrae porque se acerca a su idea de bastardía. Son figuras de la ilegitimidad.

No es el caso de Benny Lévy. Él dice «volver» (*le Retour*), del mismo modo en que lo hacen Jean-Claude Milner y Bernard-Henri Lévy, los revolucionarios de los setenta denuncian a la Ilustración, a la modernidad, y levantan el estandarte de los orígenes, el del regreso a los fundamentos.

El hecho de que no renuncien a su tono maoísta y a su ilusión mesiánica como Lévy, o que adscriban a un cierto escepticismo respecto de cómo resolver la crisis mundial como Milner, o que defiendan los derechos humanos y pidan garantías para los refugiados como Bernard-Henri Lévy, el modo en que administran su decepción es variado y a pesar de que se sientan en comunión cuando hablan de Sartre, no los emparenta con el filósofo.

Volver a la Torah puede hacerse desde la desilusión respecto de un proyecto revolucionario, o, también, desde una posición abiertamente reaccionaria. En los EE.UU., Mayer Schiller es un importante líder religioso que dice haber recibido la luz divina un vez que hizo la campaña a favor de la elección de Barry Goldwater. Sostiene que la «derecha» le enseñó que hay algo más que el materialismo, y que el reino de la cantidad. Lo inició en la importancia de la calidad y de la espiritualidad. El rabino dice que 1964 fue un mal año por la derrota de su candidato y por el lanzamiento de Los Beatles. Lo cuenta Gilles Kepel en *La revanche de Dieu.*

Mao o Goldwater, cualquiera de los dos padrinos, llevan a lo que definen como la renovación del contrato «sinaítico».

Tenía razón cuando decían sus amigos que el Sartre de la esperanza no era del todo auténtico. Sólo debilitado. Aunque su intención era proseguir el proyecto filosófico con su joven secretario. No porque avalara todas sus tesis, sino porque le interesaba el camino emprendido. Era el único estímulo de su vida filosófica.

Su hija, y también Simone, anulaban sus placeres en nombre de la salud que en realidad ya no tenía. Le sacaron la bebida, las anfetaminas, para prolongarle la vida. Pero Sartre no quería que se la prolongaran, quería vivirla hasta el fin. Y para él, vivir era pensar y escribir.

Deleuze dos meses antes de morir entrega su texto «la inmanencia, una vida», habla de un mendigo agonizante, de los niños y de Charles Dickens. Se mata. Foucault en el hospital revisa las pruebas de sus libros sobre los griegos, después de dar por terminado su curso sobre los cínicos, Diógenes y el coraje por la verdad. Pide ver a Georges Canguilhem, porque debe saber cómo morir».

Sartre, bien lo dice Finkielkraut, no muere como Sócrates, dando una lección de vida a sus discípulos, sepulta aquella vocación pastoral de quien cree que después de sus palabras, sólo queda el diluvio. Así puede desprenderse de los encantos de la muerte. Dice que su soledad es fascinante y misteriosa, y que muere sin que nadie lo escuche. Palabras que no debían ser del agrado de Benny, para quien Sartre estaba repensando el futuro de la izquierda inspirado en una reflexión sobre el pensamiento mesiánico.

En *Un fils rebelle*, 1981, Olivier Todd cuenta su encuentro con Sartre el 9 de febrero de 1980, un poco más de un mes antes de su muerte.

Olivier ingresa al edificio frente a la Gare de

Montparnasse. Sartre espera el ascensor, mal afeitado. Deciden salir a almorzar. Van a La Coupole. El filósofo bebe un vino blanco de Bordeaux y pide un café irlandés. Hablan de un conocido común, Jacques-Laurent Bost, alguien que acompañó a Sartre durante décadas. Le dice que su amigo debe estar en el campo junto a su mujer, seguramente leyendo a Zola.

Le cuenta que está preparando un libro con Pierre Victor —prefiere nombrar así Benny— sobre filosofía que entregará por partes al *Nouvel Observateur*.

Vuelven al departamento. Está desordenado. La mucama está contratada para dos horas diarias, pero se va antes de la hora. Pero no le importa: no soy un patrón, dice. Además no le molesta el desorden, «igual no veo nada».

Le cuenta a su amigo que se levanta a la 9 de la mañana, y se le pasa el tiempo hasta el almuerzo. Salvo los días en que Benny llega a las 11 y se retira tres horas después. Sale a dar una pequeña vuelta, vuelve y escucha música. A veces recibe la visita de alguien que le lee.

A la noche escucha televisión, sigue los diálogos de películas viejas. Rechaza los noticiosos porque lo aburren. Dice que no deja de ser feliz, «de qué sirve ser desdichado».

Tiempo después, Olivier Todd lee la publicación de la que le había hablado Sartre en su encuentro. «Son burradas», escribe. Está indignado: «El insoportable tuteo de Benny-Victor en este texto...».

Prosigue: «Simone de Beauvoir, ¿cuando dirá usted la verdad sobre estos tres reportajes sinestros, esa estafa pretenciosa, esa traición de Sartre por Sartre? ¿Cuál es el placer oscuro de ese escriba para estar frente a Sartre a borde del insulto? Un Sartre que en el fondo masoquista que no le conocíamos, se hace decir que jamás conoció esa angustia, que siempre pensó que el hombre vive de la

esperanza!

»Todo esto apesta. Rebajado a ser un judío honorable! ¡A hacernos creer que pasaban el sábado a descifrar el Talmud! ¡Ridículo! Acuso a Victor de abuso de confianza intelectual, de manipulación de un anciano…

»Claude Lanzman me dirá (después de la publicación de la obra): Sartre se dio cuenta después de que todo eso era muy malo y que no reflejaba su pensamiento y que iba a ser muy mal recibido. Incluso pensó que ese había sido un golpe de gracia».

Por su parte, Lévy nos dice en *L'espoir maintenant* que Sartre estaba conmovido y alarmado por la posibilidad del estallido de una tercera guerra mundial. Más aún, a veces creía que era inevitable. Ignoraba que podía hacer para que tal calamidad no sucediera. Pero no quería morir o vivir sus últimos días habiéndose rendido.

Su asistente nos dice haber anotado estas palabras del filósofo: «Con la tercera guerra mundial, con su posibilidad, me desespero. La idea de que nada acabará nunca, que haya sólo desastres y luego pequeñas revoluciones sin que se llegue jamás a un fin en el que lo humano sea humano…

»Es posible pensar así, en especial, al envejecer. Puedo morir en cinco años, a lo sumo diez, en todo caso el mundo me parece feo, malo, sin esperanza. Esa es la tranquila desesperación de un viejo que sabe que ha de morir así. Pero no lo acepto, resisto, y sé que moriré en la esperanza, aunque para eso deberé fundamentarla».

Índice